H. D. GARDEIL

INITIATION A LA PHILOSOPHIE DE S. THOMAS D'AQUIN

*

Introduction
Logique

3e Édition

ÉDITIONS DU CERF

Gilbert [illegible]

INITIATION A LA PHILOSOPHIE
DE SAINT THOMAS D'AQUIN

Nihil obstat :
Ad Salices, die 3ª dec. 1951
M.-L. Guérard del Lauriers, o. p.
D. Dubarle, o. p.

Imprimi potest :
Parisiis, dis 10ª febr. 1952
A.-M. Avril, o. p.
prior prov.

Imprimatur :
Parisiis, die 16ª febr. 1952
Petrus Brot
vic. gén.

H.-D. GARDEIL, o. p.
professeur à la Faculté de Philosophie
du Saulchoir

INITIATION A LA PHILOSOPHIE DE S. THOMAS D'AQUIN

(3e Édition)

I

INTRODUCTION

LOGIQUE

LES ÉDITIONS DU CERF
29, Boulevard Latour-Maubourg, Paris-7e
1956

AVANT-PROPOS

Point n'est besoin de souligner ici l'importance exceptionnelle que le magistère de l'Église a reconnue, depuis des siècles, à l'œuvre de saint Thomas d'Aquin qu'elle considère comme l'expression spéculative la plus parfaite de sa pensée. Tout dernièrement encore, dans son encyclique *Humani generis*, Pie XII, faisant écho à l'appel de tant de ses prédécesseurs, demandait une fois de plus que l'on s'en tînt aux principes du Docteur Angélique.

Mais ceux qui de nos jours, pressés par cette insistance de l'Église, veulent sérieusement étudier la philosophie de saint Thomas éprouvent un véritable embarras. Les textes et les idées qu'il s'agit d'aborder appartiennent à un contexte culturel extrêmement différent du nôtre. Il faut évidemment y être introduit. Or, bien qu'une foule de travaux de valeur aient été écrits sur cette philosophie, il n'existe que peu de livres qui puissent satisfaire à la nécessité d'une première initiation, compte tenu surtout du fait que les manuels classiques latins ne réussissent plus à atteindre efficacement tout le cercle de ceux qui s'intéressent à la pensée de notre Docteur. C'est une telle initiation générale à la philosophie de saint Thomas d'Aquin que nous avons l'audace de présenter.

L'audace, avons-nous dit, car sous son apparente simplicité, une initiation philosophique qui entend ne pas trahir la pensée qu'elle veut servir, tout en gardant valeur propédeutique, constitue une véritable gageure. Ce ne peut être qu'un compromis. Voici, en tout cas, quelles options nous ont guidé ici.

Dans l'étude du thomisme, étant bien entendu qu'on garde comme objectif premier l'exposé de la simple vérité, il est pos-

sible de prendre deux directions principales. Ou bien l'on peut aller en remontant vers la source, c'est-à-dire vers la pensée même du Docteur, considérée de préférence dans son expression originale. On peut inversement, partant de cette pensée comme d'un système d'idées censé constitué, s'efforcer d'éclairer à sa lumière les problèmes et les discussions de notre temps. Dans la présente initiation, c'est la première de ces démarches, laquelle d'ailleurs logiquement précède l'autre, qui a été adoptée. Sans négliger de façon absolue de nous référer à des préoccupations plus modernes, auxquelles nous essayons tout de même d'ouvrir les esprits, nous avons le souci majeur d'aider à comprendre saint Thomas en lui-même, ou de préparer à son étude directe, que rien ne peut suppléer.

Pour y réussir, il nous a paru que d'abondantes citations de textes du maître étaient nécessaires. Mais comme, insérées dans l'exposé, elles eussent gêné le développement de la pensée, nous nous sommes résolu à les rejeter, en majeure partie, à la fin des volumes. Chacune des divisions classiques de la philosophie se présente ainsi comme un abrégé de la doctrine suivi d'un choix de textes correspondants. Dans l'exposé systématique, nous avons tenu, tout en offrant toujours une traduction, à conserver dans leur expression latine l'essentiel des notions, définitions et divisions classiques. La possession de cet outillage est assurément indispensable pour celui qui entend lire directement l'œuvre, ce qui demeure extrêmement souhaitable ; pour les autres, une connaissance générale de sa langue technique serait au moins fort utile. Les textes complémentaires sont donnés, eux aussi, dans leur traduction et dans leur teneur originale.

On ne sera pas long à s'apercevoir que, dans l'ordre de la présentation, nous avons fait un effort continu pour atteindre à la brièveté et à la clarté. Nous souhaitons que ce ne soit pas au détriment de l'authenticité thomiste et, plus absolument, de la vérité de la pensée. Il en est résulté, en tout cas, que nombre de développements ne sont guère plus que des canevas, et que maintes affirmations lourdes de conséquences pourront paraître trop rapidement justifiées, inconvénients qui seront surtout sensibles en ce volume de logique. Étant donné notre dessein, il était impossible qu'il en fût autrement. Les exposés de cette magistrale initiation théologique que constitue la *Somme* ne semblent-ils pas parfois un peu simples à ceux qui ne sont pas avertis.

Le plan suivi dans ce cours est des plus classiques : Notion générale de la philosophie, Logique, Philosophie de la nature, Psychologie, Métaphysique : une théodicée développée et la morale sont pour le moment en dehors de nos perspectives. Plus originale paraîtra sans doute l'institution, en manière d'introduction technique, d'un chapitre sur les conditions historiques et littéraires de l'œuvre de saint Thomas. Il est un minimum de données positives que l'on ne peut ignorer, si l'on veut pénétrer, sans danger de confusions et avec aisance, dans une pensée, surtout lorsqu'elle s'est trouvée originairement exprimée dans des textes d'allure si différente des nôtres. Une préparation adéquate à la lecture et à l'étude de ces textes exigerait, sur ces questions, de plus longs développements. Le peu qu'on en dira ne sera pas cependant, nous l'espérons, sans profit.

Il conviendrait aussi qu'avant d'aborder saint Thomas l'on ait une idée de tout le mouvement intellectuel qui, de l'antiquité au XIIIe siècle, l'a préparé : nous songeons en particulier à cet ensemble unique de la philosophie grecque, l'inspiratrice incomparable, dans l'ordre des valeurs rationnelles, de toute la culture occidentale. L'on se demande parfois ce qu'il y aurait à faire pour donner réalité et vie à ces notions et formules scolastiques qui paraissent si abstraites et vides à tant d'esprits. Nous l'avons expérimenté, rien n'est peut-être plus efficace pour y réussir, que de présenter ces notions et ces formules dans la ligne du progrès constant de la pensée qui les a élaborées, c'est-à-dire pratiquement de la pensée d'Aristote et de ses prédécesseurs. Dans la mesure où cela nous était possible, nous avons ébauché ce « ressourcement », comme on dit de nos jours. Mais une étude suivie de cette admirable marche en avant qui, par l'intermédiaire de Socrate et de Platon, a conduit l'intelligence humaine des premiers balbutiements des physiologues au système d'Aristote, demeure la préparation que rien ne peut suppléer à la pénétration de la philosophie de saint Thomas. Une autre initiation devrait y pourvoir.

On peut se demander à quel genre de lecteurs nous avons pensé ? A tous ceux, répondrons-nous, qui veulent aborder sérieusement, et autant que possible de façon directe, l'étude de saint Thomas. Nous songeons par exemple aux nombreux usagers de l'édition française de la *Somme théologique*, dont certains regrettent peut-être de ne pas posséder suffisamment les éléments philosophiques qui conditionnent cette œuvre.

L'initiation présente sera-t-elle en outre adaptée aux conditions d'un manuel classique, tel qu'il puisse être utilisé dans les écoles de philosophie et de théologie de l'Église ? Si dans un manuel on cherche un exposé « complet » et « au courant », il est clair que le traité qui suit répond mal à de telles exigences. Mais si à un manuel on demande plutôt des bases authentiques, une réflexion sur les principes, en même temps qu'une formulation précise des doctrines essentielles, peut-être ces pages pourront-elles être de quelque utilité. Au maître, dans son enseignement vivant, d'expliquer, de développer et de répondre aux préoccupations immédiatement actuelles : le livre imprimé cessera alors d'être, ce qu'il est souvent, le double assez superflu du cours professoral.

Il nous reste, ce qui nous est un devoir agréable, à remercier nos confrères de la Faculté de philosophie du Saulchoir qui, par leurs conseils, ou par une collaboration plus effective, nous ont aidé à rendre moins imparfait ce modeste instrument de travail.

Le Saulchoir, le 1er *novembre* 1950.

N. B. Cette deuxième édition de la Logique reproduit textuellement la première et ne comporte que quelques améliorations de détail.

INTRODUCTION HISTORIQUE ET LITTÉRAIRE

Volontiers on considère l'œuvre de saint Thomas, plus encore que celle d'autres grands philosophes, comme un imposant monument qui serait donné tout d'une pièce et en dehors de tout contexte historique. Certes faut-il reconnaître à cette œuvre une valeur absolue, et donc transcendante, de vérité. Cependant, dès qu'on y prête attention, on s'aperçoit qu'elle porte aussi, sous maints aspects, la marque de son temps. C'est évident en ce qui regarde le genre littéraire des écrits qui la composent, et c'est à peine moins manifeste pour son contenu. On ne parviendra donc à une compréhension tout à fait adéquate de la pensée de saint Thomas que si l'on tient compte des conditions concrètes de sa formation et de la manière dont elle s'est exprimée. C'est à ce point de vue que nous allons nous placer en premier.

§ I. Le Problème intellectuel de la chrétienté au temps de saint Thomas

1. Chrétienté et culture antique.

Jusqu'aux temps modernes, la pensée de l'Occident s'est trouvée conditionnée par un événement majeur : la rencontre du message évangélique ou de la sagesse chrétienne avec la culture de l'antiquité. Tous les grands problèmes intellectuels sont alors relatifs à cette conjonction. Il faudra attendre la fin de la Renaissance pour que les esprits se voient dominés par d'autres préoccupations, nées du heurt de la même sagesse chrétienne, désormais toute pénétrée d'hellénisme, avec une conception des choses que le progrès des sciences et des techniques a complètement renouvelée : l'in-

térêt n'étant plus alors tourné vers un passé qui se survit, mais vers un avenir qui se forme. Revenant au problème général de l'hellénisme et du christianisme, essayons d'abord de nous faire une idée des deux forces en présence.

Ce qui frappe au premier instant, c'est l'opposition, que devait souligner de façon si éclatante l'Apôtre, de la sagesse évangélique et de la sagesse païenne : opposition concernant le principe de ces sagesses, d'un côté la foi, de l'autre la raison naturelle ; opposition relative à leurs contenus, le christianisme se présentant plutôt comme un message de salut, tandis que la sagesse antique s'ordonnait dans une vue scientifiquement organisée du monde ; opposition enfin quant aux destinataires : les simples, les foules, clientèle privilégiée de l'Évangile, en face des classes cultivées que visent principalement les leçons des philosophes de la Grèce. Le Christianisme, c'est la sagesse de la Croix, laquelle semble n'avoir rien de commun avec la sagesse du monde.

Cependant à y regarder de plus près, on ne tarde pas à se rendre compte qu'entre les deux sagesses il y a aussi des points de contact. Ne doit-on pas reconnaître en effet que le message chrétien est moins vide de philosophie qu'il n'a pu paraître d'abord ? N'y a-t-il pas dans l'Écriture des doctrines, celle du Logos par exemple, qui sont assez proches des conceptions grecques pour que l'on ait invoqué, a leur sujet, une influence déterminante de la pensée païenne ? A l'inverse, ne rencontre-t-on pas dans les trésors de la sagesse hellénique maints éléments qui déjà annoncent le Christianisme ?

Si donc entre les deux grands facteurs culturels une lutte était à prévoir, lutte qui effectivement a eu lieu, des tentatives de composition ou d'assimilation réciproque ne pouvaient non plus manquer de se produire. L'histoire de ces tentatives, plus ou moins heureusement réussies, est celle de la pensée chrétienne durant une quinzaine de siècles.

2. L'œuvre accomplie jusqu'au XIIIe siècle.

Le problème se pose dès les premières générations chrétiennes. Au IIe siècle, un saint Justin s'efforce de préciser les rapports d'une sagesse païenne qu'il a goûtée, et à laquelle il ne peut totalement renoncer, avec la foi pour laquelle il versera son sang. Au siècle suivant, c'est, on le sait, à Alexandrie qu'il faut chercher le centre intellectuel actif de la chrétienté. Là Clément, dans son *Protreptique* ou dans ses *Stromates*, poursuit l'œuvre de conciliation. Au Ve siècle, avec saint Augustin,

Boèce et le Pseudo-Denys, qui vont devenir comme les trois précepteurs de l'Occident médiéval, s'achève cette première phase de l'assimilation vivante de la philosophie grecque. A quels résultats au juste est-on parvenu jusque-là ?

Chez saint Augustin nous rencontrons le premier grand système de philosophie chrétienne ; non certes que dans la pensée de ce Docteur un ensemble spéculatif organique se soit constitué en dehors de la foi, mais parce que l'exercice théorique de la raison y est reconnu pour légitime, et que, de fait, la part de spéculations philosophiques y est considérable. L'œuvre originale de saint Augustin, à l'égard de la pensée antique, est surtout représentée par l'assimilation du néoplatonisme, la philosophie alors la plus vivante, et dont la pièce maîtresse était la théorie des idées. En plaçant celles-ci en Dieu, le Docteur d'Hippone réussissait à donner une unité suffisante au monde de Platon et à celui de la Bible. Cette tâche de l'assimilation des spéculations platoniciennes se verra conduite parallèlement, quelques décades plus tard, par ce Denys que tout le moyen âge identifiera avec le disciple de l'Aréopage. Aristote, pour sa part, sera surtout introduit par Boèce, grâce auquel son œuvre atteindra les écoles d'Occident. Mais il est ici capital d'observer que l'Aristote des écrits de Boèce est presque exclusivement celui de l'Organon. Quand donc l'ensemble des traités du Stagirite sera perdu, il ne survivra pratiquement de lui que cette partie de sa philosophie.

Si donc l'on essaye d'établir le bilan de ce que possède l'Occident au lendemain de la chute de Rome et du submergement de sa culture par les barbares, il convient d'énumérer au premier chef avec les arts libéraux, héritage de la littérature du bas-empire, cet ensemble de conceptions néoplatoniciennes que Denys et surtout saint Augustin avaient incorporé à leur vue chrétienne du monde, et la logique d'Aristote conservée par Boèce. Tout le reste, ou peu s'en faut, de la philosophie antique va se perdre. L'âge patristique s'achève donc avant que l'œuvre de la confrontation des deux sagesses ait pu être conduite à son terme. La tâche la plus ardue, l'assimilation du système d'Aristote, est elle-même à peine commencée. Il faut s'attendre à un rebondissement du conflit hellénisme-christianisme, si la totalité du premier de ces ensembles vient jamais à être remise en circulation.

On ne peut ici qu'évoquer les grandes étapes parcourues par la pensée chrétienne avant la crise majeure du XIIIe siècle, crise à laquelle saint Thomas sera justement appelé à donner une solution. Le relèvement de la culture occidentale est à

dater de la Renaissance carolingienne ; mais il faudra attendre le XIIe siècle pour que la vie intellectuelle prenne une véritable ampleur. Encore jusqu'ici vit-on surtout de l'ensemble des idées mises en œuvre par les maîtres que nous avons nommés. Cependant les événements décisifs se préparent : l'ensemble de la philosophie d'Aristote est en passe d'être traduite, et mêlée aux commentaires des Arabes et des Juifs, elle commence à pénétrer les écoles d'Occident. C'est avec cette nouvelle introduction du péripatétisme en chrétienté que débute effectivement l'histoire de la pensée de saint Thomas.

3. L'introduction de la philosophie d'Aristote en Occident.

(Cf. Van Steenberghen, *Aristote en Occident*, Louvain, 1946)

Les premières traductions latines, qui devaient rendre à l'Occident la connaissance des parties majeures de l'œuvre du Stagirite, ont été entreprises dans la seconde moitié du XIIe siècle. Elles furent faites sur l'arabe, et dans le milieu qui était alors en contact étroit avec la culture musulmane de Tolède. Avec ceux d'Aristote furent traduits un certain nombre d'écrits de ses commentateurs anciens (Alexandre d'Aphrodise, Thémistius, Philopon) et arabo-juifs (Alkindi, Alfarabi, Avicenne, Avicebron).

La lecture de ces traités, qui ouvraient un monde nouveau aux écolâtres chrétiens, provoqua un véritable engouement. Nous en avons un signe non équivoque dans la série des interdictions dont elle fut l'objet de la part des autorités ecclésiastiques qu'effrayait une pensée en apparence si peu assimilable. Le problème que posait au fond à l'intelligence chrétienne cet événement était celui du choix entre une philosophie d'inspiration péripatéticienne, et une autre, qui avait eu jusque-là la faveur des théologiens, où l'influence de Platon dominait. Tentons de nous représenter ce que pouvaient apporter à la pensée chrétienne, en positif et négatif, les spéculations des deux grands philosophes.

Le platonisme se présentait nanti de sa reconnaissance d'un monde supérieur, celui des idées, et d'une intuition directe de ce monde. A partir de ce sommet, l'univers se développait hiérarchiquement, suivant un processus d'émanation dans lequel s'exprimait la causalité divine. Dans l'homme, le dégagement de l'âme par rapport au corps se voyait particulièrement accentué. En face de cet idéalisme spiritualiste, dont l'accord avec la pensée religieuse semblait d'autant plus facile à réaliser que l'imprécision de certains de ses thèmes le rendait plus aisément flexible, en sens divers, l'aristotélisme faisait figure d'empirisme scientifique. Sa doctrine de la connaissance, son anthropologie, sa physique, y gagnaient en netteté et en objectivité. En métaphysique, il y avait également progrès en ce qui concerne la détermination des concepts fondamentaux ainsi qu'en rigueur synthétique. Mais pour un chrétien, outre certaines incertitudes, cette métaphysique n'en offrait pas moins des difficultés considérables. L'éternité du monde et de la matière, admises comme des postulats, ne viennent-elles pas faire pièce au dogme de la création ? La spiritualité de la connaissance humaine, son aptitude à atteindre les vérités supérieures, ne se trouvent-elles pas compromises par l'implication trop poussée de la vie intellectuelle dans celle des sens ? Peut-on parler encore de Cause créatrice et de Providence avec cet acte pur, replié sur lui-même, qui couronne le système ? Ces lacunes et ces obscurités, en même temps qu'une ambiance positive et scientifique, mettront en garde les penseurs religieux, tant ceux de l'Islam que ceux du Christianisme, contre les spéculations du Stagirite. Dominés par leur valeur rationnelle hors pair, ils ne pourront éviter de se demander si les valeurs religieuses, qu'ils placent évidemment au-dessus de tout, n'ont pas beaucoup à perdre à s'allier à une pensée spirituellement si peu accueillante.

Cette attitude de réserve plus ou moins hostile envers l'œuvre reconquise d'Aristote sera, au début du XIIIe siècle, la plus commune. A cause de l'influence dominante que ne cessera d'exercer sur les esprits qui iront dans ce sens la pensée du docteur d'Hippone, on parlera à leur sujet d'augustinisme. A côté de quelques séculiers et de plusieurs prêcheurs, ce mouvement doctrinal comprendra l'ensemble des maîtres franciscains, Alexandre de Halès et saint Bonaventure en tête.

A l'autre extrême, dans le dernier tiers du siècle, un groupe de maîtres ès-arts de l'Université de Paris inclineront, avec Sger de Brabant, vers l'acceptation d'un aristotélisme de stricte obédience, celui que proposait le grand commentateur arabe Averroès. Des thèses essentielles à la pensée chrétienne, Providence, immortalité personnelle de l'âme, vont, avec eux, se trouver sérieusement compromises. Par des censures rigoureuses, portées en 1270 et en 1277, l'Évêque de Paris, Étienne Tempier, freinera les entreprises de cet aristotélisme trop orthodoxe.

Avant ces derniers événements, une position moyenne, où l'on se montrait respectueux du dogme chrétien et attentif à

conserver tout ce que le néo-platonisme augustinien avait pu apporter de bon, mais où l'on témoignait d'une solide confiance dans la valeur des principes et de la méthode d'Aristote, avait été adoptée par les deux grands maîtres dominicains Albert le Grand et Thomas d'Aquin : le premier davantage tourné vers le monde physique et plus soucieux de science, mais plus éclectique et moins profond ; le second menant enfin à bien, avec son génie de synthèse supérieur, l'œuvre de l'assimilation par le christianisme de cette philosophie d'Aristote qui semblait devoir lui faire échec.

Telle est en bref la signification historique et la position de la pensée de saint Thomas d'Aquin.

§ II. Vie et œuvres de saint Thomas d'Aquin

1. Les grandes étapes de la vie de saint Thomas.

Tous les faits de la vie de saint Thomas sont loin d'être connus avec précision, et sur des points importants nous demeurons encore dans l'incertitude. L'*Historia Ecclesiæ* de Ptolémée de Lucques (1312-1317), l'*Historia beati Thomæ de Aquino* de Guillaume de Tocco (vers 1311) et les *Actes* des procès de canonisation de Naples (1319) et de Fossanova (1321) constituent les documents de base de cette biographie. Parmi les travaux modernes sont à signaler en première ligne ceux du P. Mandonnet († 1936) et de Mgr Grabmann († 1948). Le P. Walz, dans le *Dict. de Théol. cath.*, art. saint Thomas, donne un bon état de la question. Voici, simplement énumérées, les grandes étapes de la vie de saint Thomas.

Origine. Saint Thomas naquit probablement en 1225 au château de Roccasecca, près de la ville d'Aquin, dans le Royaume de Naples. Il appartenait à une famille de grands seigneurs, alliés à l'empereur et dévoués à sa cause.

Au Mont-Cassin (1230-1239). Agé de cinq ans, le jeune Thomas est confié par ses parents, pour sa première éducation, à l'abbaye voisine du Mont-Cassin. On peut croire que le désir de le voir un jour à la tête du célèbre monastère ne fut pas étranger à cette décision.

A l'Université de Naples (1239-1244). Saint Thomas parfait sa formation littéraire et commence sa philosophie à Naples, où il a en particulier, pour maîtres Martin de Dacie (pour la logique) et Pierre l'Irlandais (pour la physique).

L'entrée chez les prêcheurs (1244-1245). En 1244, le jeune étudiant prend l'habit des prêcheurs au couvent de San Domenico de Naples. Irrités, ses parents font arrêter et enfermer le novice à qui sa constance, après diverses péripéties, obtiendra enfin la liberté de suivre sa vocation.

Les études dans l'Ordre de saint Dominique (1245-1252). Il est infiniment probable que saint Thomas fut d'abord étudiant au *Studium* de Saint-Jacques de Paris (1245-1247), et qu'il suivit son maître Albert le Grand à Cologne où il parfit sa formation (1247-1252).

Saint Thomas, bachelier à Paris (1252-1256). Désigné pour enseigner à Paris, qui était alors le centre intellectuel de la chrétienté, saint Thomas commença, selon la coutume, par « lire » la Bible de façon continue et rapide (cursorie), ceci durant deux ans ; puis pendant deux autres années il commenta les *Sentences* de Pierre Lombard.

Saint Thomas, maître à Paris (1256-1259). Admis à la maîtrise en même temps que saint Bonaventure, saint Thomas commente la Bible (ordinarie), tient ses premières questions disputées (*De Veritate*), et entreprend la composition du *Contra Gentiles*.

Séjour en Italie (1259-1268). Sur la demande du Pape, saint Thomas se rend en Italie pour y remplir les fonctions de lecteur de la Curie. Il accompagne celle-ci à Anagni, à Orvieto, fait un séjour à Rome. Son activité intellectuelle est alors des plus intense : il enseigne l'Écriture Sainte (cours magistral ordinaire), dispute de nombreuses questions, achève le *Contra Gentiles*, compose la *Catena aurea*, commente Aristote, met en chantier la *Somme théologique*, etc.

Second enseignement à Paris (1269-1272). Rappelé à Paris à l'occasion de la crise intellectuelle provoquée par le mouvement averroïste, saint Thomas, tout en prenant position dans la polémique, poursuit inlassablement sa tâche de professeur et d'écrivain (commentaires de la Sainte Écriture, d'Aristote, questions disputées, *Somme*, opuscules divers).

Enseignement à Naples (1271-1273). Assigné à Naples pour y prendre la direction du nouveau *Studium generale* dominicain, saint Thomas joint à ses travaux habituels de maître une activité apostolique notable.

Convocation au Concile de Lyon, maladie, mort (1274). A la demande de Grégoire IX, saint Thomas se met en route pour

participer au Concile de Lyon. Tombé malade au cours du voyage, il meurt, le 7 mars, à l'abbaye cistercienne de Fossanova.

2. Problèmes relatifs aux œuvres de saint Thomas.

Mort à 49 ans, saint Thomas a fait preuve d'une activité de professeur et d'écrivain prodigieuse : toutes les matières philosophiques et théologiques étudiées de son temps ont été touchées par lui. Des nombreux ouvrages qu'il a laissés, les uns, leçons, questions disputées, représentent le fruit direct de son enseignement ; les autres, Sommes, opuscules divers, sont des compositions libres. Certains de ces ouvrages ont été écrits de sa main, d'autres seulement dictés, quelques-uns n'étant peut-être que de simples reportations. On notera de plus que de nombreux inauthentiques se trouvent compris dans les recueils classiques des *Opera omnia*, lesquels n'ont pas été composés avec un vrai souci critique. Dans l'édition Vivès par exemple, la plus complète de toutes, on se trouve en présence de 140 écrits, groupés en 32 volumes, en dehors de tout ordre chronologique, et sans que rien permette de distinguer ce qui vraiment est ou n'est pas de saint Thomas. Ces quelques observations, et l'on pourrait en faire d'analogues, laissent deviner que l'œuvre littéraire de notre Docteur ne va pas sans poser bien des problèmes.

a) *Authenticité.* — La première question que posent les œuvres d'un auteur est évidemment celle de leur authenticité. Au moyen âge, on semble ne pas avoir été d'un scrupule excessif en ce qui regarde la propriété littéraire ; d'autre part il peut y avoir des fautes ou des fantaisies de copistes, et de nombreux manuscrits circulent anonymes. Si bien qu'il n'y a pas lieu de s'étonner que moins d'un demi-siècle après sa mort, il devenait déjà très difficile de fixer avec exactitude la liste des œuvres de saint Thomas. On entreprit alors, pour obvier à cet inconvénient, de dresser des catalogues : les premières décades du XIV[e] siècle en ont laissé toute une série. Ces catalogues demeurent, cela va sans dire, des documents de premier ordre pour déterminer l'authenticité des écrits de notre Docteur, mais le malheur est qu'ils ne coïncident pas de façon parfaite, et il est visible d'autre part qu'ils n'ont pas été composés avec un souci critique suffisant. Isolé, leur témoignage n'est donc pas toujours décisif.

Devant ces difficultés, les éditeurs de la *Piana* (XVI[e] siècle), se contentèrent de mettre prudemment à part un groupe d'écrits qu'ils qualifièrent de douteux. Les premiers travaux de critique vraiment sérieux sur ce sujet sont ceux de deux dominicains du début du XVIII[e] siècle, les PP. Échard et De Rubeis. De nos jours la question a été entièrement renouvelée, notamment par le P. Mandonnet (*Les écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin*, 2[e] éd., Fribourg (Suisse), 1910) et par Mgr Grabmann.

A quels résultats a-t-on abouti ? On peut dire que l'on est universellement d'accord sur l'authenticité ou sur le rejet de presque toutes les œuvres en question. Si quelques doutes subsistent, ce n'est qu'au sujet de quelques opuscules de médiocre importance. Pour le fond de la doctrine, en tout cas, aucun problème sérieux ne se pose de ce point de vue. — Dans la pratique, on pourra se reporter au tableau dressé par le P. Mandonnet dans ses *Écrits authentiques*. Ce tableau groupe 140 écrits, 75 notés authentiques et 65 apocryphes. Ces derniers, hâtons-nous de le dire, constituent en fait moins du dixième de l'ensemble et ne comprennent aucune des œuvres majeures. L'étudiant en philosophie notera que la *Summa totius logicæ*, utilisée quelquefois dans des exposés de la pensée de saint Thomas, n'est pas de lui.

b) *Chronologie.* — L'établissement de la chronologie des œuvres de saint Thomas pose des problèmes plus ardus encore. Quelques jalons importants sont cependant assurés et le classement approximatif des grandes œuvres est à peu près acquis. Nous nous contenterons ici de renvoyer à l'article cité du P. Walz, qui donne, en tableau, l'état actuel des recherches.

On peut se demander dans quelle mesure il est requis pour l'étude de saint Thomas, de tenir compte de la chronologie de ses œuvres ? Lorsqu'on a affaire à une philosophie en perpétuel développement, celle d'un Platon par exemple, ou celle d'un Fichte, il est clair que l'on ne peut négliger, sous peine de tomber dans la confusion, de suivre l'ordre de composition des écrits. Pareille nécessité s'impose-t-elle pour saint Thomas ? Sûrement pas quant à l'ensemble de sa pensée. Mis à part le cas des *Sentences* et de quelques opuscules qui représentent de façon manifeste un état primitif et moins élaboré de sa doctrine, on peut dire qu'il s'affirme, dès le *Contra Gentiles* et le *De Veritate*, en pleine et lucide possession de ce qui sera sa synthèse définitive. La stabilité foncière d'une pensée très rapidement adulte est ce qui frappe d'abord

chez saint Thomas. Ceci admis, il reste qu'il y a pu avoir évolution sur quelques points particuliers, et que la première phase tout au moins de la doctrine gagne à être considérée à part. Il y aura donc avantage dans certains cas, et toujours en ce qui concerne les *Sentences*, de tenir compte de la chronologie.

Pratiquement, le débutant en philosophie que nous visons, pourra s'en tenir à quelques discriminations sommaires :

Première période de jeunesse (1252-1256) : *Commentaires sur les Sentences* ; ainsi que les opuscules : *De ente et essentia, De principiis naturæ, De Trinitate.*

Premier enseignement magistral à Paris, Début du séjour italien (1256-1264) : Questions disputées *De Veritate, Contra Gentiles.*

Période de pleine maturité (1264-1274) : autres questions disputées, Commentaires d'Aristote, *Somme théologique*, etc.

Noter que le *Compendium theologiæ* n'est pas, comme on l'a cru longtemps, l'œuvre dernière de saint Thomas.

§ III. Les œuvres de saint Thomas dans le cadre de leur genre littéraire

Le lecteur moderne des grandes œuvres médiévales ne peut manquer d'être, au prime abord, dérouté par les méthodes d'exposition qu'il y voit utilisées. On est évidemment très loin de nos livres actuels. Point donc ne sera superflu, pour introduire à l'étude de saint Thomas, de dire quelque chose des procédés littéraires du temps. Comme les auteurs sont alors, avant tout, des professeurs, et que les écrits qu'ils ont laissés sont, pour une part importante, le fruit de leur activité magistrale, il sera avantageux de s'enquérir d'abord de celle-ci. (Pour tout ce paragraphe, cf. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin* ; Paris, Vrin, 1950).

1. Les procédés médiévaux d'enseignement.

a) *La lecture des textes* (lectio). — Toute la pédagogie médiévale est à base de lecture de textes : « Deux choses principalement concourent à l'acquisition de la science, la lecture et la méditation » (Hugues de S. Victor, *Didascalion*, l. 1, ch. 1). Par la méditation on s'assimile personnellement la doctrine ; tandis que par la lecture on la transmet à autrui, ou on la reçoit de lui. Ce dernier procédé est si généralement la méthode d'enseigner que le professeur porte le nom de « lecteur... *lector* », et que l'acte d'enseigner lui-même consiste à « lire... *legere* ». On *lit*, par exemple, les *Sentences*. On notera que cette coutume de lire les textes ne doit pas être sans rapport avec la traditionnelle *lectio* monastique, qui, elle, était seulement un moyen d'édification.

Cette pratique généralisée de la lecture tient, pour une part, au respect très grand que l'on a alors pour les textes écrits ; ceux que l'on possède sont peu nombreux, et les livres, jusqu'à l'invention de l'imprimerie, seront rares et précieux. Ce sont comme des trésors que l'on explore avec le plus grand soin. On peut supposer en outre que la théologie, qui est à base de textes, n'a pu manquer d'avoir une influence sur la méthode des autres disciplines.

Quoi qu'il en soit, cette pratique de la « lecture » entraînait avec soi le respect des auteurs qu'on lisait. Le texte est sacré parce qu'il est l'expression de la pensée d'un maître reconnu. C'est ainsi qu'à côté de l'autorité hors pair de la *Sacra pagina*, le moyen âge révérera l'autorité des Pères, en particulier celle de saint Augustin, que l'on ne doit jamais trouver en défaut. A côté des autorités proprement sacrées, il y aura des autorités dans le domaine profane ; on en « lira » aussi les textes avec le plus grand respect : ceux d'Aristote en philosophie, de Priscien et de Donat pour la grammaire, de Cicéron et de Quintilien en rhétorique, de Galien en médecine, du *Corpus Juris* pour le droit. Cela fait, au-dessous de la lettre inspirée qui est évidemment à part, tout un échelonnement d'autorités plus ou moins graves, celles des *Sancti*, celles des *Philosophi*, enfin celles des *Magistri* qu'on garde la liberté de ne pas suivre.

Cette lecture scolaire revêtait, dans la pratique, des formes assez variées. Tantôt elle ne comportait que de brèves annotations, des gloses, qui, dans les manuscrits où elles ont été reportées, figurent entre les lignes (glossa interlinearis) ou dans les marges (glossa marginalis). Tantôt le commentaire du maître s'étalait en une ample exposition, comme par exemple celle des commentaires de saint Thomas sur Aristote. Tantôt même, le maître qui lisait développait personnellement la pensée de l'auteur en cause, ou la paraphrasait, ce qui est le cas pour Avicenne ou Albert le Grand.

Il faut reconnaître que cette lecture des autorités, qui fut, au principe, la source d'un enrichissement et d'un développement certain de la vie intellectuelle, a pu devenir par la suite

un danger, l'attention se détournant de plus en plus des objets réels pour se concentrer dans l'analyse abstraite des formules et des notions. La basse scolastique n'évitera pas ce défaut qui la conduira à un verbalisme assez vide. Mais ces excès ne condamnent pas la méthode en ce qu'elle put avoir longtemps de fécond.

b) *Naissance de la Question.* — Un texte présente nécessairement des difficultés, ou, si l'on veut, il pose des questions : c'est ainsi que le lecteur sera naturellement conduit de la *lectio* à la *quæstio* et que, dans l'ordre littéraire, les commentaires se surchargeront de Questions.

Ces questions pouvaient naître, soit d'une expression qui demandait à être précisée, soit d'une formule prêtant à équivoque, soit de la rencontre de plusieurs interprétations contraires, etc. Progressivement, prenant de plus en plus corps, ces explications complémentaires vont tendre à devenir la forme même de l'enseignement scolaire. C'est par exemple ce qui se produit dans un commentaire tel que celui des *Sentences* de saint Thomas, où l'exposition suivie du Lombard ne fait plus l'objet que d'une très brève *divisio textus*, tandis que la doctrine du commentateur se déploie amplement dans de longues séries d'articles.

Difficulté textuelle au principe, la Question est devenue un simple procédé d'exposition dont l'autonomie s'affirme de plus en plus. On met en question les problèmes, non que l'on s'interroge vraiment sur leurs solutions, mais parce qu'on croit ainsi mieux les présenter. De la difficulté originaire il ne reste plus à ce stade que la formule, commandée par un « Utrum » ou un « Quomodo », que suit une forme stéréotypée de résolution. Ce procédé est devenu un genre littéraire propre, tout prêt à se séparer de l'*expositio textus*, dont il n'est plus qu'une superfétation qui l'alourdit.

c) *Évolution de la Question : la Question disputée.* — La résolution d'une question, surtout depuis le *sic et non* d'Abélard, mettait naturellement en jeu des opinions ou des autorités contraires. On pouvait se contenter d'exposer ce conflit dans une œuvre écrite ; mais il était possible aussi qu'on le mît en scène dans une discussion publique, où les contradicteurs seraient des personnages vivants. De procédé littéraire, la question passait alors au genre des exercices académiques : la *Question disputée* était née. Au XIIIe siècle, cet exercice prendra une place si importante, qu'à côté des leçons et des ser-

mons qui lui seront assignés, chaque maître devra obligatoirement tenir des disputes : « legere, disputare, prædicare », telles sont ses fonctions habituelles.

Il est bon de savoir que les textes de Questions disputées, que l'on rencontre dans les œuvres des maîtres médiévaux, ne reproduisent pas identiquement la dispute qui avait eu lieu dans la séance solennelle de soutenance, mais une mise en ordre et une détermination faite après coup, et qui, d'ailleurs, devait être donnée en cours ordinaire dans une seconde réunion.

d) *La dispute quodlibétique.* — C'est au sein de ce genre d'exercices scolaires que se développe un type spécial de questions disputées, le *Quodlibet*, ainsi dénommé parce que l'on pouvait poser n'importe quelle question au maître défendant. Les Quodlibets se tenaient deux fois par an, avant les fêtes de Noël et de Pâques, et revêtaient une particulière solennité. On devine qu'ils supposaient chez le maître un savoir d'une solidité et d'une universalité peu communes. Aussi tous ne se soumettaient-ils pas à cette épreuve et les collections de Quodlibets sont-elles relativement rares. On conçoit que l'intérêt de ces questions réside plus dans l'actualité des sujets abordés que dans l'ampleur des exposés, à laquelle nuisait fatalement la dispersion et l'imprévu des discussions.

e) *Construction d'un article.* — Les éclaircissements qui précèdent nous mettent enfin en mesure de saisir la raison et de percevoir l'intérêt de ces articles dont sont construits maints ouvrages médiévaux, et en particulier la *Somme théologique* de saint Thomas. L'article, tel qu'il se rencontre dans ces œuvres, n'est qu'une réduction des grandes disputes qui viennent d'être décrites. Comme elles, il commence par une question, « Circa primum quæritur... », après quoi vient la discussion, formée d'abord de l'énoncé du pour, « videtur quod... », et du contre, « sed contra... », celui-ci ne correspondant pas nécessairement à la thèse soutenue par l'auteur, encore que, dans la *Somme théologique*, ce soit le plus souvent le cas. En réalité, ces préliminaires constituent comme une première passe d'armes, que vient clore la détermination magistrale contenue dans le corps de l'article, « respondeo, dicendum quod... ». Vient enfin la réponse aux arguments contre, où s'affirme d'ordinaire la préoccupation de sauvegarder, par les distinctions convenables, la part de vérité que pouvaient contenir les objections.

Sous la technique un peu pesante et uniforme de ces Sommes médiévales, se cache donc une vie intense de discussions et de recherches expressives d'un âge où la curiosité et l'agilité intellectuelle furent remarquables. Que ce formalisme ait eu ses inconvénients, c'est possible, mais il a été d'abord et surtout un instrument d'analyse et d'exposition d'une incontestable efficacité.

2. Classification, d'après leur genre littéraire, des œuvres de saint Thomas.

Tous les genres littéraires ci-dessus définis se retrouvent dans l'œuvre de saint Thomas : *leçons* avec explication suivie, dans les commentaires philosophiques et scripturaires ; *systèmes de questions* encore attachées à un texte, ce qui est le cas pour les *Sentences* et le *De Trinitate* ; *Questions disputées* et *Quodlibets* ; *écrits systématiques* indépendants, mais où se rencontre encore la division en question, la *Somme théologique*, par exemple ; œuvres plus libres, groupées d'ordinaire sous le titre d'*opuscules* ; plusieurs séries enfin de sermons ou de *collationes*, auxquelles il faudrait ajouter, pour être complet, quelques morceaux de poésie religieuse.

3. Les commentaires sur Aristote.

Ces commentaires constituent la base de toute étude directe de la philosophie de saint Thomas. C'est dire leur intérêt pour nous. Il est à croire qu'ils furent le thème de leçons privées données par le maître à ses frères en religion.

a) *Texte commenté.* — On sait qu'au XIIIe siècle les textes d'Aristote, ainsi d'ailleurs que ceux des autres auteurs grecs, ne furent pratiquement accessibles aux occidentaux que dans des traductions latines. Quel texte saint Thomas a-t-il pu avoir sous les yeux ? Le travail de traduction d'Aristote paraît s'être effectué en trois étapes. Jusqu'au milieu du XIIe siècle, on vit sur un ensemble de traductions faites principalement sur le grec et dont certaines remontaient à Boèce. A la fin de ce siècle, provoquant la crise dont nous avons parlé, de nouvelles traductions sont entreprises, mais cette fois, sur l'arabe qui lui-même ne remontait sans doute au texte primitif que par l'intermédiaire de versions syriaques. Il est évident que les résultats ne pouvaient être que fort imparfaits. Pour remédier à cet état de choses, on se résolut à refaire le travail

sur le grec. Saint Thomas dut être un des instigateurs de cette entreprise d'épuration. En tout cas c'est à sa demande que Guillaume de Moerbeke, qui se trouvait alors avec lui à la curie pontificale, s'employa à établir, à partir du texte original, une nouvelle version latine. C'est cette version qui servit habituellement à saint Thomas dans ses commentaires, et qui se retrouve dans les éditions de ses œuvres. Très littérale, elle se recommande plus par sa concise précision que par son élégance.

b) *Méthode du commentaire de saint Thomas.* — Au dire de Ptolémée de Lucques, saint Thomas utilisa pour ses commentaires une méthode nouvelle, plus rigoureuse que celle qui était couramment en usage. A la paraphrase un peu vague, il substitua l'analyse précise de toutes les particularités du texte, que complétait d'ailleurs un effort de reconstruction synthétique du traité. Ajoutons que s'il a le souci du détail, et parfois jusqu'à la minutie, notre Docteur interprète en authentique philosophe, qui ne perd jamais de vue les principes ni l'ensemble. Analyse et synthèse se conjuguent ainsi en une géniale harmonie.

c) *Valeur et portée du commentaire de saint Thomas.* — Il n'y a pas de doute qu'en commentant Aristote, saint Thomas n'ait voulu à la fois, pénétrer la pensée authentique du philosophe et découvrir, sous sa direction, la vérité objective. Du point de vue exégétique, on doit reconnaître que son œuvre représente la plus heureuse réussite de son temps. En règle générale, l'interprétation du texte est perspicace et fidèle ; de nos jours encore on a profit à l'utiliser pour comprendre Aristote. Cependant, tout en suivant avec conscience son maître, saint Thomas demeure un philosophe personnel. Son commentaire exprime donc aussi sa propre pensée. Il faut seulement observer qu'attaché aux idées d'un autre, il n'a pas ici toute sa liberté pour développer les siennes, que donc tout n'est pas dit, et qu'il est nécessaire pour avoir sa philosophie intégrale de recourir aux œuvres où elle se déploie en pleine indépendance.

d) *Liste des commentaires d'Aristote.* — Inaugurée peut-être vers le milieu de la période italienne de sa vie professorale, l'œuvre de commentaire de saint Thomas a dû se poursuivre jusqu'à la fin de sa carrière. Approximativement nous allons des années 1265-66 à 1274. Comme bien des doutes subsistent quant à la date précise de chaque commentaire, il nous

suffira ici d'en donner la liste, en suivant l'ordre classique du Corpus aristotélicien :

Perihermeneias (authentique jusqu'à II, I.-2 inclus).
Post-Analytiques.
Physiques (en 8 livres).
De cœlo et mundo (auth. jusqu'à III, I. 8 inclus).
De generatione (auth. jusqu'à I, I. 17 inclus).
Météorologiques (auth. jusqu'à II, I. 10 inclus).
De anima (en 3 livres).
De sensu, De memoria.
Métaphysiques (Comment. des 12 prem. livres).
Éthique à Nicomaque.
Politiques (auth. jusqu'à III, I. 6 inclus).

4. Le commentaire sur les Sentences.

Ce commentaire doit, on le sait, son intérêt à ce qu'il représente la pensée de jeunesse de saint Thomas. Il appartient par ailleurs à un type d'œuvres si classique au moyen âge qu'il ne sera pas sans profit d'en dire quelque chose.

a) *L'enseignement des Sentences.* — Si l'enseignement magistral de la Faculté de théologie est attaché à la lecture de la Bible, la première initiation, en ce domaine, se fait en suivant le texte des *Sentences* de Pierre Lombard. L'explication de cet ouvrage durait deux années et était confiée à un adjoint du maître qui, pour cette raison, portait le titre de bachelier sententiaire. Normalement donc un commentaire sur les *Sentences* correspond au début de la carrière d'un théologien.

Composé vers 1150 par l'évêque de Paris Pierre Lombard, les *Sentences* constituaient un recueil assez complet des principales questions théologiques, celles-ci se voyant réparties dans le cadre large de quatre livres, ayant pour objet : le premier, Dieu un et trine ; le deuxième, la création ; le troisième, la rédemption et la grâce ; le quatrième, les sacrements et les fins dernières. Cet ouvrage est loin de présenter une structure systématique comparable à celle des futures Sommes ; mais cela même a pu contribuer à son succès, l'interprétation en demeurant plus libre. Par ailleurs, les *Sentences* se recommandaient par leur orthodoxie et par une large information scripturaire et patristique. Cet ensemble de qualités à la fois positives et négatives devaient assurer à l'œuvre de Lombard une fortune absolument exceptionnelle :

durant plusieurs siècles elle jouera le rôle de manuel officiel de théologie et c'est par centaines que l'on peut évaluer le nombre des commentaires qui en sont conservés.

b) *Le commentaire de saint Thomas.* — Le texte que nous possédons correspond à l'enseignement que saint Thomas donne, au Studium parisien de saint Jacques, au cours des années 1254-1256 (sous réserve de retouches possibles faites un peu plus tard). Ce texte se rattache au genre de la *lectio* dans son stade d'évolution vers la *quæstio.* Chacun des livres de Lombard est divisé en un certain nombre de « distinctions » (48 pour le 1er livre ; 44 pour le 2e ; 40 pour le 3e ; 50 pour le 4e), partagées quelquefois en plusieurs leçons. Obligatoirement distinctions ou leçons s'articulent suivant un plan tripartite comprenant : une *divisio textus*, analyse logico-grammaticale, assez succincte, du texte ; un ensemble de *quæstiones*, subdivisées en articles et parfois en questioncules ; enfin une *expositio textus* ou une *expositio litteræ*, où l'auteur repasse très rapidement le texte étudié et résout les dernières difficultés. Tout cet appareil, minutieusement ordonné, ne va pas sans rebuter quelque peu le lecteur moderne, habitué à des expositions plus suivies et plus libres. Du moins en connaissons-nous maintenant l'origine et en voyons-nous la raison d'être.

5. Les Sommes.

a) *La littérature summiste au moyen âge.* — Saint Thomas est partout célèbre par sa *Somme théologique* ; on sait moins, par contre, que cet ouvrage appartient à un genre littéraire très répandu de son temps. M. Glorieux (art. *Sommes théologiques*, dans le *Dict. de Th. cath.*) partage les sommes médiévales en trois groupes, d'intention et de structure différentes : les *Sommes compilations*, où domine la préoccupation du recueil complet, mais non systématiquement organisé (florilèges de textes scripturaires ou patristiques par exemple ; chez saint Thomas, la *Catena aurea*) ; les *Sommes abrégées*, où l'on recherche surtout la brièveté exacte (genre lexique ou catéchisme) ; les *sommes systématiques* enfin, qui visent à donner un enseignement d'ensemble organiquement lié. C'est dans ce dernier groupe que se rencontrent les deux grandes Sommes de saint Thomas.

b) *La Somme contre les Gentils.* — C'est un ouvrage apologétique qui aurait été écrit à la demande de Raymond de Pennafort, maître général des prêcheurs. L'occasion en a été

le problème de la conversion des maures du royaume de Valence, récemment reconquis par les chrétiens ; mais il est à remarquer que les arguments mis en œuvre ne visent pas uniquement les musulmans ; les « gentiles » sont aussi bien des hérétiques, des juifs, des païens, en un mot tous les hétérodoxes. On est d'accord pour dater le début du *Contra Gentiles* de la fin du premier enseignement du maître (1258 environ) ; l'œuvre aurait été achevée en Italie (vers 1263-64).

A cause de la place considérable tenue dans le *Contra Gentiles* par les arguments rationnels, on a parfois conféré à cet ouvrage, en parallélisme avec la « Somme théologique », le titre de « Somme philosophique ». Cette désignation est tout à fait inexacte, ainsi qu'il ressort de l'ensemble du contenu, et de l'intention, formellement exprimée en plusieurs endroits par l'auteur, de défendre les vérités de la foi. Il s'agit donc bien d'une apologie de la foi catholique, systématiquement mise en valeur en face des non-croyants et de leurs objections.

Le *Contra Gentiles* est divisé par saint Thomas lui-même (cf. I, ch. 9 et IV, prœmium) en deux grands ensembles, le premier ayant pour objet les vérités de foi accessibles à la raison, Dieu (l. I), la procession des créatures à partir de Dieu (l. II), l'ordination des créatures à Dieu comme à leur fin (l. III) ; le second, les vérités qui dépassent la raison, c'est-à-dire les mystères de la foi, Sainte Trinité, Incarnation, Béatitude surnaturelle (l. IV). - Il est remarquable qu'à la différence de ce qu'il a fait dans les *Sentences* ou dans la *Somme théologique*, saint Thomas n'a pas usé dans cet ouvrage du procédé classique de la *quæstio*. Les arguments qu'il propose sur chaque sujet se suivent en petits paragraphes concis sans lien organique apparent.

c) *La Somme théologique*. — La *Somme théologique* n'est pas le fruit d'un enseignement scolaire ; elle n'est pas non plus, à proprement parler, une œuvre de circonstance ; elle représente plutôt une initiative personnelle du maître, prise dans l'intention d'aider les étudiants débutants. Ceux-ci, est-il remarqué dans le Prologue de l'ouvrage, sont arrêtés pratiquement dans les exposés habituels par trois espèces de difficultés : par la multiplication des questions, articles et arguments inutiles ; parce que les raisons alléguées ne sont pas disposées méthodiquement, mais suivant les circonstances du texte commenté ou l'occasion des disputes ; enfin, à cause de la fatigue et de la confusion qui résultent de la répétition des mêmes arguments. En vue d'obvier à ces inconvénients, saint

Thomas se propose d'exposer la vérité chrétienne avec brièveté, clarté *(breviter ac dilucide)*, selon que la matière le permettra. Il est aisé de constater que la présentation extérieure de la *Somme* est parfaitement adaptée à ces fins : division simple et régulière en parties, questions, articles ; réduction du nombre des objections à trois en général, avec un seul argument *sed contra* ; détermination sous forme condensée et lumineuse de la doctrine dans le corps de l'article ; brève réponse enfin aux objections. Il n'est que de comparer la *Somme théologique* aux autres œuvres du temps pour que ces avantages apparaissent immédiatement.

La chronologie de la Somme est la suivante : la I^{a} *Pars* daterait de la seconde moitié du séjour italien (à partir de 1266) ; la II^{a} *Pars* correspondrait sans doute au second enseignement parisien (1269-1272) ; la III^{a} *Pars*, enfin, aurait été entreprise à Naples où saint Thomas l'a laissée inachevée (fin 1273). Le supplément (à partir de la q. 70) n'est qu'une compilation de textes des *Sentences*, rédigée par Raynald de Piperno, secrétaire et confident du saint.

La *Somme théologique* est construite sur le plan, d'ailleurs parfaitement classique, de la procession des créatures et de leur retour vers Dieu, ce retour étant d'abord envisagé de façon plus abstraite et du point de vue de la moralité, puis dans la perspective de l'Incarnation rédemptrice ou du *Christus, via*. Il suffira ici de rappeler le titre de ces grandes divisions :

I^{a} P^{a}, De Dieu un et trine, et de la procession des créatures à partir de Dieu.

II^{a} P^{a}, Du retour de la créature rationnelle vers Dieu :
I^{a} II^{ae}, dans ses principes généraux ;
II^{a} II^{ae}, selon les vertus particulières.

III^{a} P^{a}, Du Christ qui, en tant qu'homme, est pour nous la voie du retour vers Dieu.

6. Autres œuvres.

L'étude de la philosophie de saint Thomas suppose encore le recours constant à deux autres séries d'œuvres importantes. La première d'entre elles est constituée par les *Questions disputées*, où se rencontrent souvent les développements les plus approfondis. Ce que nous avons dit du genre littéraire de ces œuvres peut suffire ici. Ajoutons simplement que les questions les plus utilisées en philosophie sont, en première ligne, l'important ensemble du *De veritate*, et, après lui, celui du *De*

potentia. Les questions *De anima, De spiritualibus creaturis* et *De malo* sont aussi à consulter.

La seconde série comprend tout un groupe d'opuscules, de longueur d'ailleurs très variable, parmi lesquels on ne peut omettre de signaler pour la philosophie : le *De principiis naturæ*, le *De æternitate mundi*, le *De ente et essentia*, le *De unitate intellectus*, et le commentaire sur le *De causis*, cet ouvrage de Proclus si connu au moyen âge, dont saint Thomas fut le premier à soupçonner l'inauthenticité aristotélicienne

§ IV. L'École thomiste et l'influence de saint Thomas

Sous ce titre, nous n'entendons donner ici qu'un aperçu extrêmement sommaire du mouvement de pensée qui se réclame de saint Thomas.

1. Disciples et adversaires de saint Thomas jusqu'à la fin du XIVe siècle.

De son vivant déjà, saint Thomas suscite à la fois des disciples fervents et des adversaires décidés. Dans l'ordre même des prêcheurs, la résistance à sa doctrine fut assez sérieuse pour qu'un personnage aussi considérable que Robert Kilwardby, archevêque de Cantorbéry, osât censurer certaines de ses thèses. Cependant, le plus grand nombre de ses frères en religion ne tarda pas à se déclarer en sa faveur, et, dès la fin du XIIIe siècle, les chapitres généraux dominicains prennent officiellement position pour lui. Au dehors, les témoignages les plus laudatifs ne font pas défaut, ceux, notamment, des maîtres ès-arts de l'Université de Paris, ou celui de Gilles de Rome, général des ermites de saint Augustin, disciple assez personnel d'ailleurs ; et bientôt le titre significatif de *Doctor communis* consacrera sa réputation.

L'opposition la plus vive, au XIIIe siècle, vint principalement du groupe des théologiens, franciscains surtout, qui demeuraient plus strictement attachés à la tradition augustinienne. A cette opposition, et aux réactions qu'elle devait susciter, se rattache toute une littérature polémique, dite des *correctoires*, qui marque les progrès de la pensée de saint Thomas au cours des décades qui suivirent sa mort. Se signalèrent alors parmi ses partisans, deux anglais, Guillaume de Makelfield et Richard Klapwell, un maître de saint Jacques, Jean Quidort, et le maître général de l'ordre, Hervé de Nédélec.

Le premier commentaire proprement dit de la *Somme théologique* sera donné par un régent de Toulouse, Jean Capréolus († 1444), qui écrivit des *Defensiones theologicæ Divi Thomæ*.

Pendant ce temps, saint Thomas avait été canonisé par Jean XXII, le 18 juillet 1323. Il sera déclaré Docteur de l'Église universelle par S. Pie V, le 21 avril 1557.

2. Les grands commentateurs de saint Thomas et les controverses théologiques des XVIe, XVIIe siècles.

Après une période de moindre fécondité, le mouvement des études scolastiques reprit une vigueur nouvelle au début du XVIe siècle. En littérature thomiste, ce renouveau se traduisit surtout par la production de toute une série de commentaires de la Somme, qui, dans les écoles dominicaines tout au moins, était devenu le livre régulier de texte. Les maîtres thomistes les plus célèbres de cette époque sont :

a) *Maîtres dominicains.*

Cajetan (1468-1534). Thomas de Vio, cardinal Cajetan, homme d'une activité intellectuelle très considérable et qui exerça des fonctions de premier plan : maître général des prêcheurs 1507-1510 ; légat du pape en Allemagne, 1517. Il écrit près de 150 ouvrages dont 120 opuscules de théologie. On le connaît surtout pour son commentaire littéral de la *Somme* où, avec une rigoureuse précision et une grande netteté, il s'efforce de suivre d'aussi près que possible la pensée de saint Thomas. Son thomisme, très orthodoxe dans l'ensemble, garde une certaine liberté et ne va pas sans quelques hardiesses. L'œuvre de Cajetan se présente, pour une bonne part, comme une défense de saint Thomas contre la métaphysique du XIVe siècle ; se voient notamment visés le pré-nominalisme de Durand de Saint-Pourçain et la philosophie de Duns Scot.

Sylvestre de Ferrare (1476-1538), connu surtout pour son excellent commentaire du *Contra Gentiles*.

Sous l'impulsion de Francois de Vittoria (1480-1546) devait se développer chez les prêcheurs de Salamanque un mouvement de pensée théologique thomiste particulièrement brillant. Comme la philosophie n'y est que moins directe-

ment intéressée, il nous suffira de donner les noms des maîtres principaux qui s'y rattachent : *Melchior Cano* (1509-1560) ; *Dominique Soto* (1494-1560) ; *Pierre de Soto* (1518-1563) ; *Barthelemy de Medina* (1528-1580) ; *Dominique Banes* (1528-1604).

Une place à part doit être faite ici à JEAN DE SAINT-THOMAS (1589-1644) qui, en plus d'un *Cursus theologicus* apprécié, a laissé un *Cursus philosophicus* où l'on trouve un exposé méthodique relativement complet de la philosophie spéculative. Disciple incontestablement fidèle et profond de saint Thomas, il ne craint pas de développer la pensée de celui-ci sur des points où elle est moins explicite. On aura toujours très grand profit, en philosophie thomiste, à se reporter à lui, à condition que l'on ne soit pas trop prompt à attribuer uniformément au maître ce qui a été dit par son commentateur.

b) *Maîtres jésuites.*

Saint Ignace ayant prescrit a ses fils de suivre, non sans garder une certaine liberté, la pensée du Docteur Angélique, on ne tarda pas à voir naître chez les jésuites, tout un important mouvement de philosophie et de théologie thomiste. Parmi les noms qui illustrèrent ce mouvement, sont à citer en particulier ceux de : FRANÇOIS TOLET (1532-1596), LOUIS MOLINA (1536-1600), GABRIEL VASQUEZ (1551-1604), LÉONARD LESSIUS (1554-1623).

En philosophie est surtout à retenir le nom de FRANÇOIS SUAREZ (1548-1617). Professeur dans la célèbre université portugaise de Coïmbre, auteur de nombreux ouvrages, Suarez écrivit le premier grand traité scolastique de métaphysique indépendant du texte d'Aristote, ses *Disputationes metaphysicæ*. Esprit conciliant, il s'efforce de suivre une voie moyenne, où, tout en s'inspirant de saint Thomas, il ne craint pas d'accueillir certaines idées d'origine scotiste ou nominaliste. Son éclectisme bien informé, clair, eut une immense influence sur l'enseignement postérieur de la scolastique. Reste qu'il ne représente certainement qu'un thomisme, sinon perverti, du moins énervé et dilué.

c) *Maîtres carmes.*

Du point de vue de la théologie thomiste une place notable devrait être faite aux Carmes de Salamanque, les « Salmanticenses », à cause de l'important *Cursus theologicus*, qu'ils composèrent. Les 20 vol. de cet ouvrage, écrit entre 1631 et 1701, sont le fruit de la collaboration de quatre ou cinq

professeurs. Ce cursus, un peu prolixe et diffus est, dans l'ensemble, fidèle à saint Thomas, quelques thèses lui demeurent cependant personnelles.

3. Le mouvement thomiste contemporain.

On sait qu'après un temps de recul au XVIII[e] et au début du XIX[e] siècle, la vie intellectuelle reprit avec intensité dans l'Église. Dans un document qui eut de grandes répercussions, l'encyclique *Æterni Patris* (1879), le Pape Léon XIII donna la consigne d'un retour à saint Thomas. Il est hors de nos vues de présenter, ne fût-ce qu'une esquisse, de l'histoire d'un mouvement de pensée dont l'Église contemporaine est encore profondément remuée. Ses résultats doctrinaux, que vinrent bientôt doubler ceux de recherches historiques et critiques de plus en plus actives, ont été incontestablement très considérables.

§ V. ÉLÉMENTS BIBLIOGRAPHIQUES

1. Œuvres de saint Thomas.

En plus de l'édition *Piana* (1570-1571), qui est le premier recueil des *Opera omnia*, sont à signaler les deux autres collections complètes actuellement en usage :

l'édition dite de *Parme* (1862-1873), en 25 vol.
l'édition *Vivès*, de Paris, (1871-1880 et 1889-1890) en 34 vol.

L'édition critique définitive sera la *Léonine*, dont 16 vol. seulement, contenant les deux Sommes, et les commentaires logiques et physiques, sont parus à ce jour. La *Somme théologique* est accompagnée du commentaire de Cajetan ; le *Contra Gentiles*, de celui de Sylvestre de Ferrare.

Des éditions partielles courantes d'un grand nombre d'œuvres de saint Thomas se trouvent soit chez *Lethielleux* (Paris), soit chez *Marietti* (Turin).

En fait de traductions françaises, il faut signaler au moins l'ensemble de la *Somme théologique* des Éditions de la *Revue des Jeunes* (60 vol. environ déjà parus ou en cours d'achèvement ; texte, traduction, notes explicatives.)

Pour Aristote lui-même, le lecteur français pourra se reporter aux traductions de TRICOT (Paris, Vrin) qui sont suffisantes (écrits logiques, *De anima*, *Métaphysique*, certains écrits physiques).

2. Exposés généraux de la philosophie de saint Thomas.

Pour une initiation générale, sont à recommander en première ligne, en notre langue, les ouvrages des trois maîtres universellement reconnus :

A.-D. SERTILLANGES, divers travaux et particulièrement *Saint Thomas d'Aquin*, (2 vol., 2e éd., Paris, Aubier, 1940).

J. MARITAIN, *Eléments de philosophie* : I, *Introduction* ; II, *L'ordre des concepts* (Paris, Téqui, 1920-1923), et la synthèse d'ensemble que constituent *Les degrés du savoir* (Paris, Desclée de Brouwer, 1935).

E. GILSON, *Le Thomisme* (Paris, Vrin, 5e éd. 1944).

Parmi les manuels de philosophie thomiste en français, on se contentera de signaler : le *Traité de Philosophie* de R. JOLIVET (I, Logique et Cosmologie ; II, Psychologie ; III, Métaphysique ; IV, Morale) (Lyon, Vitte, 1939 et suiv.), le *Manuel de Philosophie thomiste* de H. COLLIN, réédité par R. TERRIBILINI (I, Logique, Ontologie, Esthétique ; II, Psychologie : Paris, Téqui, 1949-1950).

L'Université de Louvain a commencé la publication d'un ensemble de cours d'inspiration thomiste. Le débutant aura surtout profit à consulter : l'*Introduction à la philosophie*, de L. DE RAEYMAEKER (1re éd., Louvain, 1938).

3. Tables et répertoires.

Il existe une table idéologique de l'œuvre de saint Thomas, la *Tabula aurea* d'ALBERT DE BERGAME (les 2 derniers vol. de l'éd. Vivès).

Pour la bibliographie générale relative au thomisme, cf. MANDONNET et DESTREZ, *Bibliographie thomiste* (Paris, 1921). — Depuis 1923, le *Bulletin thomiste* (Le Saulchoir) donne une bibliographie raisonnée et critique de toutes les publications intéressant saint Thomas et sa doctrine.

NOTION GÉNÉRALE DE LA PHILOSOPHIE

§ I. NATURE DE LA PHILOSOPHIE

En son sens le plus général, la philosophie, n'est rien d'autre que ce que l'on entend communément par sagesse. La dénomination même de philosophie remonterait à Pythagore qui, par modestie, et considérant que la sagesse ne pouvait convenir en propre qu'à Dieu, aurait revendiqué seulement le titre de « philosophos », d'ami de la sagesse.

Si nous en croyons ce qui est dit au début de la *Métaphysique*, la recherche philosophique aurait pour origine le désir inné de savoir, désir qui se traduit par l'étonnement ou l'admiration que l'on éprouve devant les choses que l'on ne sait pas encore et que l'on veut comprendre. Partant de cette constatation, nous allons préciser, avec Aristote, la notion de philosophie, en la distinguant progressivement des autres grandes formes de savoir, la connaissance commune et expérimentale, les sciences et la théologie.

1. Philosophie et expérience.

a) Au degré tout à fait inférieur de la connaissances remarque d'abord Aristote (*Métaph.*, A, c. 1, 980 a 19), nou-rencontrons la sensation qui nous est commune avec les anie maux. Ceux-ci, déjà, ont une perfection plus ou moins grande suivant que, chez eux, la sensation s'accompagne ou non de mémoire ; de la mémoire, en effet, naît, par accumulation de souvenirs, l'*expérience*.

Avec l'homme, nous nous élevons plus haut, jusqu'au niveau de l'art et du raisonnement. *L'art* apparaît lorsque, d'une multitude de notions expérimentales, se dégage un seul jugement universel applicable à tous les cas semblables. En effet, former le jugement que tel remède a soulagé Callias, atteint de telle maladie, puis Socrate, puis plusieurs autres

individuellement considérés, c'est le fait de l'expérience ; mais déclarer que tel remède a soulagé tous les individus atteints de la même maladie, cela appartient à l'art. Avec l'art nous sommes au plan de la connaissance vraiment rationnelle, qui se distingue du degré inférieur de savoir en ce que l'on ne se contente plus de constater simplement l'existence des faits, mais que l'on en donne aussi la raison explicative ou la cause. La *science*, elle, qui se trouve au même niveau, ajoute à l'art le caractère de connaissance désintéressée. Le savant recherche le savoir pour lui-même, et sans se soucier directement de son utilité ou de son agrément.

De ces considérations il ressort que la philosophie, qui est éminemment science, est une connaissance par les causes :

philosophia est cognitio per causas.

b) Dans le même ordre d'idées on a cherché, de nos jours, à préciser les rapports de la philosophie avec le *sens commun*, qui est aussi une forme non scientifiquement élaborée de connaissance. Qu'il suffise ici de reproduire la conclusion de l'étude que M. Maritain a consacrée à ce sujet (*Éléments de Philosophie thomiste*, I. *Introduction générale à la philosophie*, pp. 87-94) : « La philosophie n'est pas fondée sur l'autorité du sens commun pris comme consentement général ou comme instinct commun de l'humanité, elle dérive toutefois du sens commun si l'on considère en lui l'intelligence des principes immédiatement évidents. Elle est supérieure au sens commun comme l'état parfait ou « scientifique » d'une connaissance vraie est supérieur à l'état imparfait ou « vulgaire » de cette même connaissance. Toutefois la philosophie peut être par accident jugée par le sens commun. »

En s'exprimant ainsi, M. Maritain entend placer la philosophie thomiste, à laquelle il pense, entre les affirmations simplistes de l'école écossaise, et certaines prétentions de la critique moderne. La philosophie n'a pas à chercher d'autre fondement qu'elle-même, étant l'état supérieur et scientifique de la possession des principes ; toutefois elle est en accord et en continuité avec la connaissance vulgaire de ces mêmes principes. De ceci l'on peut conclure, comme précédemment, que la philosophie se distingue des formes communes du savoir par son caractère de science ou de connaissance explicative.

2. Philosophie et sciences.

La philosophie est une science, mais il y a d'autres disciplines qui méritent ce titre, les mathématiques ou la physique par exemple. Comment ces formes de savoir se distinguent-elles les unes des autres ?

Pour Aristote, la différence vient de ce que la philosophie n'explique pas par les mêmes causes que les sciences particulières. Les causes forment en effet un ordre, une hiérarchie ; il y a des causes inférieures et des causes de degré plus élevé. Lorsque j'ai découvert une cause, je puis en chercher la cause, et ainsi de suite... C'est de cette façon que j'expliquerai successivement l'éclipse par l'interposition de la lune, celle-ci par les lois mécaniques du système solaire, ces lois par la gravitation, la gravitation, peut-être, par la structure de la matière, et la matière par Dieu. La philosophie est, dans cette ligne de recherche, l'explication par les causes les plus élevées, par les causes premières, c'est-à-dire par des causes qui se suffisent à elles-mêmes et au delà desquelles il n'y a plus à chercher. Telle est la raison formelle par laquelle la philosophie se distingue des sciences particulières. Rigoureusement parlant, cette définition ne conviendrait de façon adéquate qu'à la métaphysique; mais on peut l'étendre à tous les domaines du savoir, logique, cosmologie, psychologie, où, par quelque biais, on accède au niveau supérieur d'explication.

On remarque, par ailleurs, que les causes les plus élevées sont en même temps les plus universelles ; la gravitation, par exemple, explique plus de faits que telle loi particulière de mécanique céleste et Dieu, qui est au sommet, explique tout. Il n'y a donc absolument rien qui ne soit compris dans l'objet de la philosophie, lequel a, de la sorte, le maximum d'extension. C'est ainsi que nous pouvons dire, en conclusion, que « la philosophie est la connaissance par les causes premières et universelles » :

sapientia est cognitio per primas et universales causas.

On trouvera un exposé développé de cette doctrine au début de la *Métaphysique* (A, c. 1-2 ; cf. Comment. de S. Th., I, l. 1-3). Elle est excellemment condensée dans ce texte du *Contra Gentiles* (III, ch. 25) :

« Il y a en tout homme un désir naturel de connaître la cause de ce qu'il perçoit ; c'est donc en suite de l'étonne-

ment ressenti en face d'objets qu'ils apercevaient, mais dont la cause leur demeurait cachée, que les hommes se mirent à philosopher ; une fois la cause découverte, ils demeuraient en repos. Et la recherche ne s'arrête pas avant que l'on ne soit parvenu à la première cause, car c'est lorsqu'on connaît celle-ci que l'on estime connaître d'une façon parfaite. »

« Naturaliter inest omnibus hominibus desiderium cognoscendi causas eorum quæ videntur : unde propter admirationem eorum quæ videbantur, quorum causæ latebant, homines primo philosophari cœperunt ; invenientes causam quiescebant. Nec sistit inquisitio quousque perveniamus ad primam causam, et tunc perfecte nos scire arbitramur quando primam causam cognoscimus ».

b) Ayant distingué philosophie et sciences, il nous reste à préciser leurs rapports respectifs. Cette question, trop complexe, ne peut être convenablement élucidée dans une simple introduction. Disons en bref que, d'une part, la philosophie, à titre de sagesse, à un certain pouvoir *d'organisation* supérieure, et même d'appréciation des résultats, ou de *jugement*, vis-à-vis des sciences inférieures ; et que, d'autre part, ces sciences gardent à l'intérieur de leur domaine propre leur *autonomie*, quant à la méthode à employer et à sa mise en œuvre. - Cette solution, remarque M. Maritain (op. cit. p. 70), est encore un moyen-terme entre les affirmations extrêmes de ceux qui placent, comme Descartes, les sciences particulières en continuité immédiate avec la philosophie, et de ceux pour qui celle-ci n'aurait rien de commun avec les sciences.

De fait, la ligne de partage de la philosophie et des sciences est loin d'être demeurée constante. Dans l'antiquité et au moyen âge, la philosophie a eu tendance à absorber l'ensemble des connaissances scientifiques ; toutes les sciences de la nature lui appartenaient ; seules les mathématiques et, dans un autre domaine, les arts techniques, pouvaient se prévaloir d'une existence relativement indépendante. Dans ce corps unifié du savoir scientifique, la métaphysique a évidemment un rang éminent ; elle constitue la Philosophie première, la physique tenant pour sa part, chez Aristote, la place de Philosophie seconde. - Depuis la Renaissance le savoir s'est davantage fragmenté. A côté des philosophes sont apparus les savants, au sens moderne du mot, et, indépendamment de la philosophie, se sont multipliées des disciplines particulières

prétendant ne relever que d'elles-mêmes. Après les mathématiques, ce furent d'abord les sciences de la nature qui revendiquèrent un statut autonome. De nos jours, avec la constitution d'une psychologie ou d'une sociologie scientifique, la spécialisation a atteint le domaine même des choses de l'esprit.

3. Philosophie et théologie.

La philosophie a toujours revendiqué les prérogatives de science suprême ; c'est une sagesse, *sapientia*. Mais les chrétiens connaissent une autre sagesse qui a même pour eux plus de prix, la théologie. Y aurait-il donc deux sagesses ?

a) *Distinction de la philosophie et de la théologie.* — Originairement il ne peut y avoir et il n'y a qu'une seule Sagesse, qui est celle même de Dieu. Mais comme il y a, du point de vue de la créature, deux ordres, l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, on doit reconnaître chez l'homme l'existence de deux sciences suprêmes correspondantes, la sagesse naturelle et la sagesse surnaturelle. Ce qui distingue formellement ces deux sagesses c'est leur lumière, *lumen* : la première, la philosophie, est sous le *lumen rationis*, et la seconde, la théologie, sous le *lumen fidei* ; la philosophie envisage les vérités pour autant qu'elles sont accessibles à la raison, et la théologie en tant que révélées. Il en résulte, qu'ayant sa lumière et, partant, ses principes propres, la philosophie est une science autonome et que, remontant jusqu'à la première cause, elle mérite bien le titre de sagesse. Elle demeure cependant inférieure à la théologie, car elle n'atteint Dieu qu'indirectement, à partir des créatures, et surtout parce que le *lumen rationis* est moins élevé que le *lumen fidei*.

b) *Rapports de la philosophie et de la théologie.* — Provenant d'une même source, qui est la Sagesse divine, et ayant des objets qui se recouvrent partiellement (certaines vérités sont communes à la raison et à la foi), philosophie et théologie ont nécessairement des rapports réciproques. Trois affirmations majeures explicitent ceux-ci.

Il y a harmonie entre les deux sagesses. En raison de leur origine commune, la divine Sagesse, philosophie et théologie ne peuvent se contredire vis-à-vis d'un même objet. Il n'y a pas deux vérités, comme l'ont soutenu plus ou moins ouvertement les averroïstes, ou, comme on dit de façon courante, il y a accord entre la raison et la foi.

La théologie a un pouvoir extrinsèque de régence sur la philosophie. Au titre de sagesse suprême, la théologie peut exercer et a, en fait, exercé une double influence sur la philosophie. *Une influence positive* tout d'abord, de *direction*, en tant qu'elle propose à la philosophie des problèmes ou des solutions auxquels elle n'avait pas songé. C'est ainsi, par exemple, qu'historiquement le problème de la création et l'affirmation corrélative de la dépendance absolue des créatures par rapport à Dieu ont fait leur entrée au plan de la spéculation rationnelle. On doit cependant spécifier que cette influence de direction, si réelle et efficace soit-elle, demeure en quelque sorte extérieure à la philosophie qui garde ses principes et sa méthode. - *Une influence négative* de *sauvegarde.* Sans avoir à intervenir dans le processus même de la réflexion philosophique, la théologie a, au titre de sagesse suprême, le droit de juger des conclusions de celle-ci, et donc de les déclarer fausses si elles sont manifestement contraires à ses données les plus certaines. Ce pouvoir n'appartient évidemment à la théologie que pour les propositions philosophiques qui ont quelque rapport avec le donné révélé.

La philosophie apporte à la théologie son instrument rationnel. La philosophie à son tour rend service à la théologie en lui assurant l'ensemble des instruments rationnels qui lui sont nécessaires pour se constituer en science. Comme dans cette fonction elle demeure cependant toujours subordonnée à la science du révélé, on dit qu'elle agit alors au titre de servante de la théologie, *ancilla theologiæ.*

c) *Remarques historiques.* — Ce problème des rapports de la philosophie et de la théologie, que l'on n'a pu ici qu'effleurer, a été l'objet d'une réflexion continue au cours de l'histoire de la pensée chrétienne, et il ne pouvait manquer d'en être ainsi puisque l'esprit humain se voyait sollicité de deux côtés en même temps.

Jusqu'au XIII[e] siècle, la pensée chrétienne occidentale a été surtout représentée par ce grand courant de spéculations qui, remontant au docteur d'Hippone, est connu sous le nom d'augustinisme. On pense alors en théologien, ou en chrétien, en utilisant évidemment les ressources de la pensée rationnelle, mais sans avoir le souci de développer systématiquement celle-ci. La théologie absorbe en quelque sorte la philosophie, si bien que la limite des deux savoirs demeure un peu incertaine. - La redécouverte au XIII[e] siècle de la physique et de la métaphysique d'Aristote, en mettant les chrétiens pour la

première fois en face d'un puissant système rationnel, est l'occasion d'une grande perturbation des esprits. Le problème des rapports des deux sagesses est posé de façon tout à fait aiguë. Saint Thomas surmontera cette crise en donnant de façon très nette à la philosophie son statut autonome de science, sans pour cela évidemment la soustraire à la régulation suprême de la sagesse révélée. - Il n'est pas sans intérêt de signaler que, de nos jours, cette question a de nouveau été l'objet de vives discussions en France, discussions suscitées par des articles dans lesquels M. Bréhier prétendait, à tort, que la philosophie médiévale n'était pas une véritable philosophie parce qu'elle avait été élaborée sous la domination du dogme (cf. sur ce débat, *La philosophie chrétienne*, Juvisy, 1933).

d) *Conclusion : définition de la philosophie.* — Si nous reprenons tous les éléments que nous venons de préciser un à un, en distinguant successivement la philosophie, de l'expérience, des sciences et de la théologie, nous aboutissons à une formule cette fois complète :

> « La philosophie est la connaissance par les causes premières et les plus universelles, obtenue sous la lumière de la raison naturelle ».
>
> ... *Philosophia est cognitio per primas et universales causas sub lumine naturali rationis.*

e) *Science spéculative ou science pratique.* — Une dernière difficulté se pose. Jusqu'ici nous avons plutôt considéré la philosophie sous l'aspect de connaissance désintéressée ou de science spéculative ; mais n'y voit-on pas aussi de façon courante un art de vivre, c'est-à-dire une science essentiellement pratique ? N'y a-t-il pas de ce fait, en elle, une dualité d'objet, compromettant nécessairement l'unité du savoir ? - Il faut répondre à cette difficulté en faisant remarquer que le principe ultime de l'ordre spéculatif est, en même temps, le principe premier de l'ordre pratique : toutes les lignes de causalité et d'explication se rejoignent en lui. Dieu, concrètement, est à la fois cause de l'être et de l'agir qui trouvent l'un et l'autre en lui leur raison d'être. Il n'y a donc qu'une seule sagesse qui est à la fois spéculative et pratique. Précisons cependant que dans les conditions de fait de la destinée de l'homme, qui est surnaturelle, la philosophie morale est, à elle seule, incapable de déterminer le but ultime de la vie et d'indiquer

les moyens qui permettront efficacement d'y atteindre. (Cf. : **Texte II**, p. 178).

§ II. Division de la philosophie

1. Division selon Aristote et saint Thomas.

Aristote et, à sa suite, saint Thomas nous ont laissé une théorie de l'organisation du savoir qui, en dépit de quelques incertitudes, est ferme dans ses grandes lignes.

a) *Division générale.* — La division la plus générale du savoir est celle que l'on trouve aux *Métaphysiques* (E, c. I), et qui est reprise ailleurs, en sciences spéculatives, pratiques et techniques (littéralement « poiétiques », de ποιεῖν, faire). Les sciences spéculatives ou théorétiques sont celles qui n'ont d'autre fin que la connaissance désintéressée. Les sciences pratiques et les sciences techniques sont, elles, ordonnées à l'action. Les premières concernent l'action humaine ou morale (immanente, dira-t-on, car une telle action ne sort pas du sujet) ; les secondes l'activité extérieure ou la fabrication (action transitive, c'est-à-dire qui passe dans un autre) : ce sont les techniques ou, au sens très général donné ici à ce terme, les arts. Telles apparaissent, chez Aristote, les divisions suprêmes du savoir ; c'est, on le voit, le point de vue de la fin, qui les différencie.

Saint Thomas a adopté cette division générale en unifiant parfois les deux derniers groupes qui, ayant l'un et l'autre une finalité pratique, ont une affinité particulière. Mais au livre premier de son commentaire sur les *Ethiques*, en un texte remarquable, il distingue un quatrième ordre de connaissances philosophiques, la *rationalis philosophia* (logique). Aristote n'en avait pas fait mention dans sa classification, sans doute parce qu'il la considérait plutôt comme l'instrument général, organon, de la philosophie, plutôt que comme une de ses parties. Quoi qu'il en soit, voici ce que dit saint Thomas :

« C'est le propre du sage de mettre de l'ordre. La raison en est que la sagesse est la perfection suprême de la raison, dont le propre est de connaître l'ordre... Or un ordre peut se rapporter à la raison de quatre manières différentes. Il y a un ordre que la raison n'établit pas mais ne fait que considérer, tel l'ordre des choses de la nature. Il est un autre ordre que la raison établit, en considérant (considerando facit), dans sa propre activité, par exemple lorsqu'elle ordonne les uns par rapport aux autres ses concepts, et les signes de ces concepts, lesquels sont des mots doués de signification. Le troisième ordre est celui que la raison établit, en considérant, dans les opérations de la volonté. Le quatrième ordre enfin est celui que la raison établit, en considérant, dans les choses extérieures dont elle est la cause, comme dans une armoire et dans une maison. Et parce que l'activité de la raison est rendue parfaite par un habitus, l'on doit dire que, selon ces divers ordres que la raison proprement considère, il y a des sciences différentes. En effet il revient à la philosophie de la nature de prendre pour objet l'ordre que la raison humaine considère mais ne fait pas... L'ordre que la raison humaine établit, en considérant, dans son propre acte, relève de la philosophie rationnelle (logique)... L'ordre des actions volontaires appartient aux spéculations de la philosophie morale... L'ordre enfin que la raison établit, en considérant, dans les choses extérieures que constitue la raison humaine se rapporte aux arts mécaniques. »

Mis à part le cas de la logique qui peut être envisagé soit comme l'instrument de toute la philosophie (Aristote habituellement), soit comme une science spéciale (saint Thomas dans le texte précédent), ce tableau correspond bien à la division tripartite classique en aristotélisme, et nous pourrons en définitive nous en tenir à la classification suivante :

Rationalis philosophia vel Logica (science ou organon)
Philosophia speculativa
Philosophia pratica { activa : Moralis philosophia ; factiva : Artes }

b) *Division des sciences théorétiques.* — Non moins importante est la subdivision par Aristote des sciences théorétiques ou spéculatives en trois parties selon ce que l'on appelle *les trois degrés d'abstraction.* Cette division n'a pas pour principe la distinction extérieure ou matérielle des objets, mais une distinction de structure intelligible ou noétique : le degré d'immatérialité. Plus un objet de science est immatériel, c'est-à-dire élevé au-dessus des conditions de la matière, plus il est intelligible en soi, et plus la connaissance que l'on en a est d'un degré élevé. Dans la philosophie de saint Thomas le fondement profond et la raison propre de l'intelligibilité

comme d'ailleurs de la capacité intellectuelle est l'immatérialité. Les hommes ainsi sont plus élevés que les animaux dans l'échelle des êtres connaissants et les anges, à leur tour, le sont plus que les hommes.

Ceci posé, voyons comment se définissent les trois degrés d'abstraction et, par le fait même, les trois grandes parties de la philosophie théorique qui leur correspondent. Le premier effort de l'intelligence abstractive consiste à considérer les choses sensibles indépendamment de leurs caractères individuels : l'homme, par exemple, sans ce qui est propre à chaque homme en particulier. Dans ce cas j'abstrais de « telle matière » ou de la « matière individuelle », *a materia signata vel individuali*, tout en conservant les caractères sensibles communs, *materia sensibilis*. A ce premier degré d'abstraction correspond la philosophie de la nature ou cosmologie la physique d'Aristote. Le deuxième effort de l'intelligence abstractive consiste à considérer les choses indépendamment de leurs qualités sensibles et de leurs mouvements pour ne plus retenir que les déterminations d'ordre quantitatif, figure géométrique, rapports numériques, etc... Je maintiens cependant encore à ce niveau ce qui, dans la matière, se rapporte à l'ordre quantitatif, la matière intelligible, *materia intelligibilis*. A ce deuxième degré d'abstraction correspondent les sciences mathématiques. Enfin l'intelligence abstractive considère les choses indépendamment de toute matière, ne retenant plus que les déterminations absolument immatérielles : abstraction séparative de la matière intelligible et du mouvement, *a materia intelligibili et motu*. Au troisième degré d'abstraction correspond la métaphysique (philosophie première ou théologie selon les désignations d'Aristote). Et saint Thomas de conclure (*Métaphysique*, VI, l. 1, nº 1166) :

« il y a donc trois parties dans la philosophie théorétique, la mathématique, la physique et la théologie qui est la philosophie première.

... *tres ergo sunt partes philosophiæ theoricæ, scilicet mathematica, physica et theologia quæ est philosophia prima.* » (cf. **Texte III**, p. 181 — **Texte XI**, p. 234).

2. Classifications modernes et scolastique.

Dans la philosophie moderne la question de la classification des sciences s'est compliquée et considérablement développée. Il est tout à fait hors de nos vues de nous arrêter à l'histoire de ce renouvellement. Nous ne pouvons cependant

pas ici nous désintéresser tout à fait de certaines conceptions qui, venant de systèmes plus récents, ont fini par agir assez profondément sur la doctrine traditionnelle que nous avons exposée pour que celle-ci en soit ressortie transformée.

a) A l'origine de l'évolution dont nous allons parler doit être placée l'influence majeure de la classification du philosophe allemand Wolff (XVIIIe siècle). Wolff, dans ses fameux manuels, distinguait tout d'abord trois grands genres de connaissance, la connaissance historique (expérimentale), la connaissance philosophique, la connaissance mathématique. Les mathématiques se voient de ce fait exclues de la philosophie. Dans la philosophie proprement dite, Wolff distingue à nouveau trois parties : physique, psychologie, théologie. Puis, considérant que notre âme a deux facultés principales, l'intelligence et la volonté, et qu'elles peuvent également faillir, il députe deux autres parties de la philosophie pour la diriger : la logique pour la raison et la philosophie pratique pour la volonté. Enfin, remarquant qu'il y a des notions générales communes à toute la philosophie, il met encore à part une section spéciale, l'ontologie. Les principales parties de la philosophie sont donc, dans l'ordre où il convient de les étudier : la logique, l'ontologie, la physique, la cosmologie, la théologie naturelle, la philosophie pratique. Il y aurait beaucoup à dire sur cette classification et sur les principes qui l'ont inspirée. Qu'il suffise ici de retenir qu'elle introduit deux importantes innovations : la division de la physique en une cosmologie et en une psychologie nettement séparées, et celle de la métaphysique en ontologie et en théodicée. Désormais, nombre de manuels, même en philosophie aristotélicienne, adopteront ces subdivisions et ces titres.

A l'époque contemporaine, de nouveaux domaines du savoir philosophique ont eu tendance à se constituer de façon indépendante ; nous pensons spécialement à la sociologie qui s'est beaucoup développée et à la théorie critique de la connaissance. Ici encore, la scolastique a pensé devoir se montrer accueillante.

b) Que faut-il penser, en thomisme authentique, de cette évolution de la classification anciennement reçue ? Rien n'interdit certes, Aristote l'avait déjà fait, de marquer des subdivisions, et même de les multiplier dans les grands plans du savoir ; mais certaines de ces subdivisions peuvent être faites d'une façon inopportune et risquer ainsi de compromettre la solidité de l'édifice.

Il n'y a pas de doute, par exemple, que la constitution universellement reçue maintenant, d'une psychologie séparée de la philosophie de la nature, si elle se justifie, a l'inconvénient de masquer la continuité non moins réelle de ces deux disciplines. De conséquence plus fâcheuse encore apparaît le morcellement de la métaphysique, l'unique sagesse des anciens en ontologie, théodicée et quelquefois critique. Sur ce point tout au moins l'usage, qui a son origine chez Wolff, doit être abandonné. Une seule science suprême, la métaphysique, ayant valeur critique, et s'achevant, comme en son terme naturel, en Dieu. En tenant compte de ces remarques, on ordonne de cette manière un exposé moderne de la philosophie de saint Thomas :

I Logique (science propédeutique)

II Philosophie de la nature - Psychologie (en continuité.

III Métaphysique (incluant théodicée et critique)

IV Morale et Sociologie

LOGIQUE

INTRODUCTION

§ I. Définition de la logique

Il est de la nature de l'homme de se diriger par la raison Mais cette faculté n'exerce pas seulement sa régence à l'égard des activités qui lui sont extérieures et relèvent d'autres puissances, telles que la volonté ou la sensibilité, elle dirige également ses propres actes et, dans ce gouvernement comme dans les autres, elle est aidée par une technique spéciale, l'art rationnel ou logique, qui la rend apte à accomplir sa tâche avec succès. D'une façon générale on peut définir cet art avec saint Thomas : « l'art qui dirige l'acte même de la raison, c'est-à-dire qui nous fait procéder, en cet acte, avec ordre, facilement et sans erreurs. » (*Poster. Analyt.*, I, l. 1, nº 1).

> *ars... directiva ipsius actus rationis ; per quam scilicet homo in ipso actu rationis ordinate et faciliter et sine errore procedat.*

Mais l'activité rationnelle, objet de la logique, intéresse d'autres parties de la philosophie. Si, par exemple, j'en suis venu à conclure que l'âme est immortelle, parce que, n'étant pas composée, elle est incorruptible, j'ai touché à une question métaphysique, celle de l'immortalité de l'âme, j'ai posé un fait de conscience dont le psychologue pourra revendiquer l'analyse, et j'ai, en même temps, mis en œuvre les lois logiques du raisonnement. Ces trois points de vue formellement distincts se rencontrent dans toute activité de l'esprit. Il est donc indispensable de définir avec plus de précision la logique, et, par là, de la distinguer de la métaphysique et surtout de la psychologie avec lesquelles on est aisément porté à la confondre. (cf. **Texte IV**, p. 189)

1. L'objet formel de la logique.

a) *Préliminaires.* — La définition est ce qui nous manifeste l'essence ou la nature d'une chose, ce qu'elle est : *quid est.* Dans les êtres de la nature la définition désigne principalement la *forme*, qui est le principe de détermination. La définition des puissances et des dispositions qui se rapportent à leur exercice (techniquement, les « habitus ») se prend, elle, à partir de l'*objet*, qui joue, dans la circonstance, un rôle analogue à celui de la forme pour les substances matérielles. On dit que les puissances et leurs dispositions opératives sont spécifiées par leurs objets, comme les êtres de la nature le sont par leur forme : *potentiæ vel habitus specificantur ab objecto.* La vue est ainsi spécifiée par la couleur, l'intelligence par l'être, l'habitus mathématique par l'être quantifié. Cela tient à ce que puissances et habitus ne sont dans leur essence même que tendances, et qu'une tendance n'a de signification que par le but ou par l'objet vers lequel elle est orientée.

L'on distingue en philosophie scolastique, l'*objet matériel* et l'*objet formel.* L'objet matériel est constitué par la réalité totale qui se trouve en face de la puissance ou de l'habitus : les choses visibles par exemple pour la vue. L'objet formel est le point de vue précis qui est visé par la puissance ou l'habitus : le coloré dans l'exemple précédent. Seul l'objet formel peut servir de principe de spécification, une même réalité matérielle pouvant être envisagée à plusieurs points de vue différents : le nez camus par exemple, sous son aspect physique ou selon sa courbe géométrique.

Puisque la logique est une disposition d'une puissance opérative, l'intelligence, c'est-à-dire un habitus, elle se définira, comme les réalités de son ordre, par son objet et c'est en conséquence par lui qu'elle se distinguera des autres disciplines.

b) *L'objet formel de la logique est l'être de raison logique ou les secondes intentions.*

Précisons tout d'abord ce qu'il faut entendre par être de raison. Saint Thomas (*Métaph.*, IV, l. 4, n° 574) distingue deux modalités essentielles de l'être : l'être de la nature, ou être réel, et l'être de raison. L'*être réel* est celui qui existe ou peut exister indépendamment de toute considération de l'esprit. Le monde qui m'entoure, avec toutes ses possibilités effectives de transformation, appartient à la réalité de l'être que l'on y pense ou que l'on n'y pense pas, tout cela existe.

L'être de raison est celui qui, tout en étant représenté à la manière d'un être réel, ne peut pas exister indépendamment de la pensée qui le conçoit. Ainsi en est-il des privations, des négations et d'un certain nombre de relations. Le nombre négatif, le genre animal n'existent, comme tels, que dans l'intelligence qui se les représente. Les scolastiques distinguent l'être de raison fondé dans la réalité, *cum fundamento in re*, et l'être de raison non fondé dans la réalité, *sine fundamento in re.* Le premier, bien qu'il n'existe véritablement que dans l'esprit, a un fondement objectif ; le second, lui, serait pure construction subjective. L'être de raison se divise en *négations* et *relations.* Cette division est essentielle et nécessaire, l'être de raison ne pouvant être ou bien que quelque chose qui, dans sa nature, s'oppose à la réalité, ou bien que cette catégorie plus extérieure et donc plus indépendante de la substance qu'est la relation.

L'*être de raison logique* appartient à cette dernière catégorie de la relation de raison. Il désigne l'objet de notre pensée considéré dans le réseau de relations qu'il reçoit dans l'esprit du fait qu'il est conçu par celui-ci. Si je forme par exemple les concepts d' « homme » ou d' « animal », ces concepts, envisagés dans leur universalité, n'existent pas comme tels dans la réalité. De même, si je prononce ce jugement : « l'homme est un animal », le terme « homme » dans sa fonction de sujet, et le terme « animal » considéré comme prédicat, n'ont évidemment de réalité que dans l'esprit qui juge. Remarquons toutefois qu'ils ne sont pas sans fondement dans la réalité où ils correspondent à un ordre réel des natures et des individus.

L'on perçoit mieux maintenant comment le point de vue propre de la logique se distingue de celui de la métaphysique et de celui de la psychologie. Comme le métaphysicien, ou le physicien, le logicien est tourné du côté de l'objet de la connaissance, mais il ne l'étudie pas dans sa nature ou dans ses propriétés : il le considère seulement selon l'ordre des relations qui le situent dans la vie rationnelle. Comme le psychologue, le logicien observe l'activité de l'esprit, mais tandis que celui-là s'arrête à l'aspect subjectif de la pensée ou à sa qualité physique, celui-ci ne retient que l'ordre objectif engendré par son propre fonctionnement : *ordo quem ratio considerando facit in proprio actu*, dit saint Thomas.

L'on pourra dire, en terminologie scolastique, que la psychologie considère d'abord le *concept formel*, c'est-à-dire l'idée en tant qu'activité de l'esprit, la métaphysique ou la

physique le *concept objectif* dans son contenu de réalité positive, la logique le *concept objectif* également, mais pour autant qu'il est ordonné par la pensée. Ainsi, dans l'exemple proposé plus haut de la démonstration de l'immortalité de l'âme, le métaphysicien s'intéressera au rapport de nature qui unit l'incorruptibilité et donc l'immortalité à l'âme ; le psychologue aux actes d'intelligence posés ; le logicien aux conditions formelles de l'agencement des trois concepts d'âme, considéré comme sujet, d'immortalité, considéré comme prédicat, et d'incorruptibilité, dans sa fonction de moyen terme.

Pour conclure nous dirons, sous le bénéfice des explications précédentes, que la métaphysique considère l'objet pensé, la psychologie la pensée de l'objet, et la logique l'objet dans la pensée.

c) L'objet de la logique est souvent aussi caractérisé par l'expression de *secondes intentions.* Que devons-nous entendre par là ? Les *premières intentions* désignent nos concepts considérés dans leur rapport immédiat avec la réalité, ou dans leur aptitude à la représenter ; elles correspondent au regard direct de l'esprit sur les choses. Par *secondes intentions,* il faut entendre ces mêmes concepts dans les relations objectives qu'ils reçoivent du fait qu'ils sont pensés. Le concept d' « homme » par exemple, considéré comme première intention, exprime la réalité même de la nature humaine ; au titre de seconde intention, il désigne cette nature humaine dans le statut d'idée universelle qu'elle a revêtu dans l'esprit. La philosophie de la réalité s'arrête aux premières intentions, la logique va aux secondes intentions qui ne sont autre chose que l'être de raison logique.

2. La logique science et art.

On se pose traditionnellement cette question : la logique est-elle une science ou un art ? Pour Aristote, la science est la connaissance désintéressée par les causes, *cognitio per causas* ; et l'art, la connaissance en tant qu'elle règle l'activité extérieure, *recta ratio factibilium.* On ne peut certainement refuser à la logique le titre de science, puisqu'elle prétend bien expliquer par les causes, et même par les causes les plus élevées ; le syllogisme par exemple se verra justifié par réduction aux premiers principes de la vie de l'esprit. La logique nous donne donc une connaissance scientifique des activités rationnelles. Cependant la logique est aussi et même plutôt un art, car elle est préceptive et entend régler

l'activité de l'esprit. Saint Thomas qui reconnaît bien à la logique les prérogatives et le titre de science, *rationalis scientia,* la voit de préférence dans sa fonction d'art ; elle est même l'art par excellence, dirigeant les autres arts : *ars artium.* La dénomination d'Organon ou d'instrument, qui a prévalu pour désigner le corps des écrits logiques d'Aristote va dans le sens de cette interprétation. La logique apparaît donc en définitive en péripatétisme plus comme une introduction à la philosophie, comme une propédeutique, que comme l'une de ses parties intégrantes. Tout ce que nous venons de dire ressort clairement de ce texte du Commentaire de saint Thomas sur les *Seconds Analytiques* (I, l. 1, n°s 1-2) dont nous avons déjà cité un fragment :

> «... Il est nécessaire qu'il y ait un certain art qui dirige l'acte même de la raison ; grâce auquel l'homme puisse procéder en cet acte avec ordre, facilité et sans erreur. C'est l'art logique ou science rationnelle. Lequel est rationnel non seulement en ce sens qu'il est conforme à la raison, ce qui est commun à tous les arts, mais aussi du fait qu'il se rapporte à l'acte même de la raison comme à sa matière propre. Et c'est pourquoi, nous dirigeant dans l'acte de la raison, d'où les arts procèdent, il paraît être l'art des arts. »
>
> «... ars quædam necessaria est, quæ sit directiva ipsius actus rationis ; per quam scilicet homo in ipso actu rationis ordinate et faciliter et sine errore procedat. Et hæc est ars logica, id est rationalis scientia. Quæ non solum rationalis est ex hoc quod est secundum rationem, quod est omnibus artibus commune ; sed etiam ex hoc quod est circa ipsum actum rationis sicut circa propriam materiam. Et ideo videtur esse ars artium ; quia in actu rationis nos dirigit, a quo omnes artes procedunt. »

§ II. Division de la logique

1. Les trois opérations de l'esprit.

La logique, comme on l'a vu, est la science et l'art de l'activité rationnelle de l'esprit. L'acte propre de cette activité est le raisonnement, c'est-à-dire le « discours » organisé par lequel on progresse dans la connaissance de la vérité. Mais il y a d'autres actes ou d'autres opérations qui entrent eux-mêmes comme éléments dans la structure du raisonne-

ment. La première tâche qui s'impose est de distinguer et de définir ces diverses activités, ce qui nous assurera d'un premier principe de division de notre science. Une analyse élémentaire permet de distinguer trois opérations de l'esprit.

La *simple appréhension*, acte simple de l'esprit, portant sur un objet simple ou conçu comme tel. C'est l'activité élémentaire de la vie de la pensée, celle par laquelle on saisit de simples notions telles que : « homme », « quadrupède », « blanc ».

Le *jugement*, acte également indivis, mais portant sur un objet complexe : nom-verbe, ou sujet-copule-prédicat. Ex. : « la pluie tombe », « ce mur est blanc ». Il n'y a pas de jugement sans qu'il y ait au moins deux termes en présence, mais le jugement n'en demeure pas moins une activité simple, puisqu'il est l'affirmation ou la négation de l'unité même de ces deux termes. Saint Thomas désigne habituellement cette opération par les expressions significatives de « compositio » et de « divisio », suivant que le jugement est affirmatif ou négatif.

Le *raisonnement*, objet principal de la logique, est un acte complexe, portant sur une matière complexe. Essentiellement il est une marche, un progrès de l'esprit, à partir de vérités reconnues, pour l'acquisition de nouvelles vérités. Soit par exemple ce raisonnement disposé en syllogisme :

Tout être qui se dirige par la raison est libre
Or l'homme se dirige par la raison
Donc l'homme est libre.

Il est visible que de deux vérités reconnues dans les deux premières propositions je passe à l'acquisition de la troisième vérité qui se trouve exprimée dans la conclusion.

Telles sont les trois opérations de l'esprit. Il est aisé de reconnaître que le raisonnement, troisième opération de l'esprit, est essentiellement constitué par des jugements, deuxième opération de l'esprit, et que ceux-ci, à leur tour, ont pour éléments de simples appréhensions, première opération de l'esprit.

Certains logiciens modernes, frappés de la place exceptionnellement importante, que tient le jugement dans la vie de l'esprit, ont prétendu en faire l'activité élémentaire et première de la pensée. Dans cette conception, la première opération de l'esprit disparaît, ou du moins elle n'apparaît plus que comme un découpage abstrait du jugement qui seul demeure un acte réel et complet. - Il faut reconnaître avec ces

logiciens que le jugement constitue, à un certain point de vue, l'activité la plus parfaite de l'esprit ; le raisonnement lui-même n'a-t-il pas pour terme un jugement-conclusion ? Mais il n'en reste pas moins, qu'antérieurement au jugement, la simple appréhension demeure l'activité élémentaire de la pensée, et une activité psychologiquement discernable. Le jugement n'est-il pas en effet essentiellement synthèse de deux termes préexistants, et comment cette synthèse pourra-t-elle avoir une réalité si les termes qu'elle présuppose n'ont pas été saisis d'abord ?

Si l'on tient compte des distinctions que nous venons d'établir, l'on pourra diviser la logique en trois parties correspondant chacune à l'une des trois opérations de l'esprit, et dont les deux premières seront comme une introduction à la troisième :

Logique de la simple appréhension ;
Logique du jugement ;
Logique du raisonnement.

Cette division correspond à l'ordre même de l'Organon d'Aristote qui traite : dans les *Catégories*, de la simple appréhension ; dans le *Perihermeneias*, du jugement ; et dans les *Analytiques* et livres suivants, du raisonnement (cf. saint THOMAS, *II Analytiques*, I, l. 3, n°s 4-6, et *Perihermeneias*, I, l. 1, n°s 1-2) ; voici ce dernier texte qui résume bien ce que nous venons de dire :

« ... il y a une double opération de l'intelligence ; par l'une, dénommée « intellection des indivisibles » (indivisibilium intelligentia), cette faculté saisit l'essence de chaque chose en elle-même ; l'autre opération est celle de l'intelligence qui compose et qui divise. L'on doit ajouter une troisième opération, celle du raisonnement, en laquelle la raison, partant de ce qui est connu, va à la recherche de ce qui est inconnu. De ces opérations, la première est ordonnée à la deuxième, vu qu'il ne peut y avoir de composition et de division qu'entre objets de simple appréhension ; la deuxième à son tour est ordonnée à la troisième, étant donné qu'il est nécessaire que l'on parte d'un certain vrai connu, auquel l'intelligence donne son assentiment, pour atteindre à la certitude sur des choses ignorées.

La logique étant appelée la science rationnelle, il s'ensuit nécessairement que ses considérations doivent

prendre pour objet ce qui a rapport à ces trois opérations de la raison. De ce qui concerne la première opération de l'intelligence, à savoir de ce qui est conçu dans une simple saisie de cette faculté, Aristote traite au livre des *Prédicaments*. De ce qui se rapporte à la deuxième opération, c'est-à-dire de l'énonciation affirmative et négative, il traite au livre du *Perihermeneias*. Des choses enfin qui sont relatives à la troisième opération, il traite au livre des *Premiers analytiques* et aux livres suivants, où il est question du syllogisme considéré pour lui-même et des diverses espèces de syllogismes et d'argumentations dont se sert la raison pour aller d'une chose à une autre. »

La tradition aristotélicienne et même, dans une large mesure, la logique moderne ont repris cette division de l' « ars logica » selon les trois opérations de l'esprit. Mais Aristote a, à un autre point de vue, proposé une autre distinction — celle de la forme et de la matière dans le raisonnement — qui, venant interférer avec la précédente, n'a pas été sans compliquer les choses, du fait surtout que la scolastique postérieure en a étendu l'usage à toute la logique.

2. Logique formelle et logique matérielle.

L'objet principal de la logique est le raisonnement, les autres opérations de l'esprit y étant surtout considérées pour autant qu'elles assurent à ce dernier ses éléments. Mais le raisonnement peut être envisagé à deux points de vue différents. Considérons en effet ce syllogisme :

Tout ce qui est immatériel est immortel
Or l'âme est immatérielle
Donc l'âme est immortelle

Pour que ce raisonnement soit juste, il faut que l'agencement des propositions qui le composent (sa forme) soit correct. Il faut en second lieu que chacune de ses propositions prise à part (sa matière) soit vraie logiquement. Il y aura donc des conditions formelles et des conditions matérielles de l'exactitude d'un raisonnement. Aristote a lui-même consacré cette distinction en traitant en deux livres différents, les *Premiers* et les *Seconds Analytiques* de ces deux ordres de conditions. Saint Thomas à son tour la reprend en la justifiant de la façon suivante :

« ... la certitude du jugement qui s'obtient au terme d'un processus résolutif vient, ou bien seulement de la forme du syllogisme, et c'est de quoi s'occupe le livre des *Premiers analytiques*, qui a pour objet le syllogisme considéré en soi ; ou bien, en outre, du fait que l'on a assumé des propositions évidentes par soi et nécessaires, de sa matière, et c'est de quoi il est question au livre des *Seconds analytiques*, qui traite du syllogisme démonstratif. »

Par la suite, comme nous l'avons dit, on a appliqué cette distinction à toute la logique, y compris celle de la simple appréhension et celle du jugement. Cette extension nous paraît contestable. S'il est certain, en effet, que le raisonnement comporte des conditions de vérité formelles et matérielles distinctes, si l'on peut encore discerner, dans le jugement, comme le remarque saint Thomas lui-même, ces deux ordres de conditions, on ne voit plus comment il pourrait en aller de même vis-à-vis de simples termes. La distinction en logique formelle et logique matérielle n'a donc pas une application universelle, et il vaut mieux pratiquement n'en tenir compte, avec Aristote, que pour l'étude du raisonnement.

Les auteurs qui ont généralisé cette distinction en logique formelle et logique matérielle dénomment souvent la première *Petite logique* et la seconde *Grande logique*. En réalité cette division répondait surtout à une question de difficulté des problèmes traités et donc d'ordre pédagogique, les problèmes de la Petite logique étant plus simples et plus faciles à comprendre que ceux que l'on réservait pour la Grande logique. Ce souci de garder pour plus tard les questions plus ardues tenait, en fait, à ce que l'on se plaisait à surcharger les Grandes logiques ainsi constituées de discussions métaphysiques qui n'y étaient guère à leur place.

3. Subdivisions de la logique du raisonnement.

L'Organon comprend toute une série de livres consacrés au raisonnement, ces livres se partageant suivant qu'ils considèrent cette opération de l'esprit au point de vue de la matière.

Les *Premiers analytiques* traitent ex professo du raisonnement formel. Ce raisonnement est essentiellement pour Aristote le *syllogisme* ou *déduction*. Mais en plusieurs endroits il fait état d'un autre type de raisonnement, l'*induction*, qu'il n'étudie qu'assez brièvement, mais qui retiendra beaucoup l'attention des modernes. Un exposé complet de la logique formelle du raisonnement doit donc comporter deux sections traitant respectivement du syllogisme et de l'induction.

Les *Seconds analytiques*, les *Topiques*, la *Réfutation des so-*

phismes, et, analogiquement, la *Rhétorique* traitent des conditions matérielles du raisonnement. Le premier de ces livres étudie la *démonstration scientifique*, celle qui, partant de prémisses certaines, aboutit à une conclusion certaine, le deuxième traite de la *démonstration probable*, laquelle, ne reposant que sur des prémisses probables, ne peut conduire qu'à une conclusion également probable. La *Réfutation des sophismes* considère spécialement les raisonnements qui, ayant l'apparence de la vérité, sont cependant faux, soit en raison de vices de forme, soit pour des défauts tenant à la matière. Saint Thomas précise tout cela dans ce texte des *Seconds Analytiques* (I, l. 1, n° 5).

> « Il y a en effet un processus de la raison conduisant au nécessaire, dans lequel il n'est pas possible qu'il y ait défaut de vérité : c'est par ce processus que l'on atteint à la certitude de la science. Il y en a un autre concluant au vrai dans la plupart des cas, sans toutefois qu'il y ait nécessité. Il y en a enfin un troisième où la raison s'écarte du vrai pour avoir négligé quelque principe dont il aurait fallu tenir compte. »

En tenant compte de toutes ces distinctions et en faisant état de la *Rhétorique*, art de la persuasion oratoire, dont la structure logique est, chez Aristote, parallèle à celle des autres types de raisonnement, nous obtenons pour l'ensemble de la logique le tableau organique suivant que nous suivrons dans ce cours :

I. *Les éléments du raisonnement*

1. La simple appréhension (ch. I).
2. Le jugement (ch. II).

II. *Théorie du raisonnement*

1. Le raisonnement formellement considéré { Le syllogisme (ch. III). L'induction (ch. IV).
2. Le raisonnement matériellement considéré { Démonstration scientifique (ch. V). Démonstration probable (ch. VI). Persuasion oratoire (ch. VI).
3. Les raisonnements fallacieux (ch. VI).

4. La pensée et son expression verbale.

Une dernière question se pose dans cette introduction, celle des rapports de la pensée elle-même et des signes, vocaux ou écrits, par lesquels elle s'exprime. La logique a évidemment pour objet essentiel l'activité propre de l'esprit, ses opérations mentales. Cependant elle ne rejettera pas en dehors de son horizon tout le système de signes extérieurs qui vient comme doubler cette activité. Les deux études, celle de la pensée dans sa réalité spirituelle et celle de son expression par le langage, ne peuvent d'ailleurs être que solidaires puisque les signes extérieurs n'ont d'autre but que de manifester aussi fidèlement que possible l'activité de la pensée. L'on doit ajouter que la considération du discours parlé, qui est plus aisément analysable, sera d'un grand secours pour l'étude des mouvements plus fugitifs de la vie de la pensée qu'il veut exprimer.

Sauf indications spéciales, ce qui sera dit, dans ce cours, des signes vaudra proportionnellement pour la pensée et vice versa. Remarquons que, dans l'usage logique, on désigne parfois par le même mot l'œuvre mentale et le signe verbal correspondant, tandis que dans d'autres cas l'on emploiera des mots différents. Le tableau suivant donne, pour chacune des opérations de l'esprit, le vocabulaire correspondant aux deux niveaux d'expression.

OPÉRATIONS	ŒUVRE MENTALE	SIGNE ORAL
1. Simple appréhension	concept	terme
2. Jugement	proposition ou jugement	proposition
3. Raisonnement	raisonnement ou argumentation	raisonnement ou argumentation

§ III. Bibliographie

Les textes de base sont : les livres de l'Organon d'Aristote et les commentaires correspondants de Saint Thomas sur le *Perihermeneias* et les *Seconds analytiques*.

Des œuvres classiques de l'école thomiste on retiendra surtout la *Logica* du *Cursus philosophicus* de Jean de Saint-Thomas.

Comme introduction française nous recommandons en particulier : L'*Ordre des Concepts*, t. II des *Éléments de Philosophie* de J. Maritain (Paris, Téqui, 1923). Disons une fois pour toutes que sur un certain nombre de points notre cours est redevable des éclaircissements apportés par ce dernier ouvrage.

CHAPITRE I

LA PREMIÈRE OPÉRATION DE L'ESPRIT

§ I. La simple appréhension

L'élément le plus simple entrant dans la composition du raisonnement est le concept ou le terme. La première question qui se pose à son sujet est celle de sa formation ou de l'opération par laquelle il se trouve constitué ; c'est, on le sait déjà, par la simple appréhension. D'une façon générale on définit cette opération : l'acte par lequel l'intelligence saisit l'essence d'une chose, *quidditas*, sans en rien affirmer ou nier.

Operatio qua intellectus aliquam quidditatem intelligit, quin quidquam de ea affirmet vel neget.

a) Cette opération a pour premier caractère la *simplicité*. Simplicité du côté de l'*objet* tout d'abord. Cet objet est l'essence de la chose, c'est-à-dire ce que l'on exprime lorsque l'on veut répondre à la question *quid est*, qu'est-ce que c'est ? Or on répond par un terme simple : c'est un « homme », un « animal ». De soi, l'essence est quelque chose de simple. Parfois, il est vrai, on emploiera pour l'exprimer un terme complexe, « animal raisonnable », « homme blanc », mais ces complexités ne sont objets d'appréhensions simples que pour autant qu'elles conservent une certaine unité. L'objet de la simple appréhension est toujours vu sous un mode d'unité, aussi est-ce avec beaucoup de pertinence que saint Thomas a défini cette opération : l'intelligence des indivisibles, *indivisibilium intelligentia*. - L'acte par lequel l'esprit saisit cette essence indivisible des choses est lui-même simple, c'est-à-dire qu'il n'implique aucune synthèse, aucun mouvement,

comme il s'en rencontrera dans le jugement et le raisonnement. C'est une vue simple : une simple appréhension.

b) Cet acte est en second lieu caractérisé par son *mode abstrait*. La quiddité représente la nature d'une chose en général, indépendamment de ses conditions de réalisation dans tel ou tel individu ; elle désigne par exemple « l'homme » et non tel homme particulier, Socrate, Platon. Par cet aspect la simple appréhension se distingue de toute vue intuitive des êtres dans leur existence concrète actuelle. Ce mode concret sera, nous le verrons, caractéristique de la deuxième opération de l'esprit.

c) Enfin la simple appréhension a pour propriété distinctive, dans l'ordre de la connaissance, d'être *sans vérité ni fausseté*. Elle n'affirme ni ne nie ; elle saisit, sans plus, l'objet qui lui est présenté. Le jugement au contraire, qui toujours impliquera affirmation ou négation, entraînera nécessairement la qualification de vérité ou de fausseté. Le concept d' « homme » n'est ni vrai ni faux, tandis qu'il est nécessairement vrai ou faux d'affirmer : « cet animal est un homme ».

d) Terminons en faisant une importante remarque. La lecture de saint Thomas et des scolastiques laisse souvent cette impression que, dans leur esprit, la simple appréhension atteint et épuise d'un seul regard l'essence ou la nature profonde des choses : dans l'homme par exemple elle saisirait d'emblée ce qu'exprime la définition classique, « l'homme est un animal raisonnable ». Ce n'est là qu'une façon simplifiée de se représenter les choses. Les premières saisies de l'intelligence ne sont évidemment que très générales et très confuses ; ce n'est que lentement, à la suite de laborieux efforts, que l'on arrive à préciser et à distinguer les concepts. De fait bien des notions resteront toujours mal définies dans notre esprit. - Or en logique, où l'on fait la théorie du raisonnement idéal, on ne tient pratiquement pas compte de cette imperfection effective de notre pensée et l'on manie les concepts comme s'ils étaient toujours bien déterminés. Il importera de se souvenir que cette simplification de la vie réelle de l'esprit, nécessaire pour assurer son fonctionnement logique, n'exprime souvent que de manière fort imparfaite l'essence des natures mêmes que l'on considère.

§ II. Le concept

Le concept est ce que forme ou exprime l'esprit dans sa première opération. Il se distingue du terme, écrit ou oral, qui n'en est que le signe extérieur. N'oublions pas que le logicien se place ici, dans son étude, au point de vue des intentions secondes ou de l'être de raison logique ; il ne considère donc immédiatement le concept ni comme acte de l'intelligence, ni dans son contenu de réalité, mais dans l'ensemble des relations de raison qu'il acquiert dans l'exercice de la pensée.

1. Extension et compréhension des concepts.

a) *Définition.* — Un concept présente à l'analyse logique deux aspects remarquables.

Tout d'abord il a un certain contenu par lequel il se manifeste à nous et se distingue des autres concepts. Sauf pour le cas des toutes premières notions, ce contenu pourra être résolu en un certain nombre de notes ou de caractères distinctifs. Par exemple, dans le concept « homme » on distinguera les notes « vivant », « animal », « raisonnable ». L'ensemble des notes qui caractérisent un concept est appelé sa *compréhension*. De soi la compréhension d'un concept implique tout ce qu'exprime sa définition, genre et différence spécifique ; on peut y inclure aussi ses propriétés nécessaires. La compréhension sera donc :

l'ensemble des notes constituant un concept et le distinguant des autres concepts.

Si maintenant nous considérons le concept dans sa fonction d'universel, nous voyons qu'il a nécessairement rapport à un certain nombre de sujets : le concept « animal », par exemple, aux différentes espèces animales et aux individus qu'elles comprennent. On appellera *extension* :

l'ensemble des sujets auxquels convient un concept.

Remarquons qu'il ne s'agit pas seulement, dans cette définition, des sujets actuellement existants, mais aussi de tous les sujets possibles, même de ceux qui ne seraient plus. Le concept d' « homme » s'étend à tous ceux qui possèdent, ont possédé, ou pourraient posséder la nature humaine. Quand

il s'agit des individus, l'extension d'un concept est donc indéfinie et ne change pas avec la variation de leur nombre réel.

b) *Rapports de la compréhension et de l'extension.* — Comme toute l'orientation de la logique peut dépendre de la signification précise que l'on donne à la doctrine de la compréhension et de l'extension des concepts, il importe d'expliciter davantage cette doctrine.

Pour certaines philosophies, à tendance nominaliste, la réalité est avant tout le singulier, et la connaissance intellectuelle l'appréhension du singulier. Dans de telles conceptions, l'extension devient naturellement le caractère primordial du concept, celui-ci n'étant guère qu'un nom commun formé par l'esprit pour grouper des individus, et raisonner est plutôt classer. On a là ce que l'on pourrait appeler une logique de type extensionniste.

Pour d'autres au contraire, les *réalistes*, au sens médiéval de ce terme, la réalité vraie est plutôt l'essence, la nature des choses, et la connaissance saisie des essences. La compréhension devient dans ce cas la note essentielle du concept, qui est d'abord expressif d'une nature. On aboutit ici, à l'inverse, à une logique de type compréhensionniste

La philosophie de saint Thomas, qui est un *conceptualisme réaliste*, tient une position intermédiaire, plus proche cependant du réalisme. Les concepts se caractérisent d'abord et se distinguent par leur contenu ou par leur compréhension, qui est de ce fait leur note fondamentale, mais il leur est également essentiel d'avoir une extension déterminée. Raisonner c'est d'abord associer des natures, mais c'est en même temps classer des concepts et des sujets. La logique de saint Thomas est donc à la fois et indissolublement compréhensionniste et extensionniste. Cette idée se trouvera à la base d'une saine théorie du syllogisme.

c) *La loi de la compréhension et de l'extension.* — Il est aisé, ces précisions données, de voir que la compréhension et l'extension sont en raison inverse l'une de l'autre : l'une croissant, l'autre décroît et inversement. Le concept d'« homme », « animal raisonnable », a ainsi une extension moindre que celui d'« animal », mais il a une compréhension plus grande, car il contient le caractère spécifique « raisonnable » qui n'était pas exprimé dans le concept générique « animal ».

2. Les espèces de concepts.

On peut diviser et classer les concepts à bien des points de vue différents. Nous ne retiendrons ici que les distinctions qui se rapportent immédiatement aux notions de compréhension et d'extension, remettant à la théorie du terme et à celle des prédicables et prédicaments les autres divisions.

a) *Du point de vue de la compréhension.* — On distingue les concepts *simples* et *complexes* suivant que le contenu qu'ils expriment actuellement est simple ou complexe : « homme » est un concept simple, « animal raisonnable » un concept complexe.

Les concepts *concrets* et *abstraits*. Les premiers signifient l'essence de la chose avec son sujet « homme ». Les seconds signifient l'essence sans son sujet : « humanité ». Cette diversité tient au mode d'abstraction.

b) *Du point de vue de l'extension.* — De soi un concept est universel, c'est-à-dire qu'il a toute son extension. Mais dans l'exercice de la pensée on peut être amené à restreindre cette extension à une partie seulement des sujets auxquels ce concept convient. Au lieu par exemple de considérer le concept « homme » comme se rapportant à « tout homme », on ne retient qu'une partie de cette collectivité : « cet homme », « quelque homme ». On aboutit ainsi à la division qui joue un rôle capital en logique péripatéticienne en :

C. universel : extension non restreinte, « tout homme »
C. particulier : extension restreinte à un groupe, « quelque homme »
C. singulier : extension réduite à un seul, « Socrate»

Le concept pris dans toute son extension est souvent appelé: *universel distributif.*

On distingue aussi, du point de vue des sujets, le *concept collectif*, qui ne peut être réalisé que dans un groupe de sujets : armée, société ; le *concept divisif* qui se trouve intégralement dans chaque sujet : soldat, sociétaire.

§ III. Le terme

Le langage n'ayant d'autre fin que d'exprimer la pensée, nous devons naturellement retrouver dans le langage les éléments de la pensée. C'est ainsi qu'au concept correspond le

terme, oral ou écrit, qui n'en est pratiquement qu'une doublure. Ce que l'on dira de l'un, au point de vue logique, vaudra sauf réserve spéciale pour l'autre. (Cf. : **Texte VI**, p. 201).

1. Définition du terme.

La question du terme et celle, plus générale, du langage sont traitées par Aristote dans les quatre premiers chapitres du *Perihermeneias*, et par saint Thomas dans son Commentaire de ces chapitres.

a) D'une façon générale on définit le terme : une « voix » (une parole) ayant une signification selon une convention :

vox significativa ad placitum.

La seconde partie de cette définition souligne l'aspect conventionnel du langage. Un signe peut en effet être ou naturel, ou conventionnel. Est naturel le signe dont la signification est incluse dans l'essence même du fait, la fumée par exemple est signe naturel du feu, le gémissement de la souffrance. Est conventionnel le signe dont la détermination dépend d'un choix libre, une branche d'olivier n'est signe de paix que conventionnellement. Le langage, dans son ensemble et dans ses éléments, est le type même du signe conventionnel.

b) Mais de quoi exactement le langage est-il le signe ? Le signe est ce qui représente autre chose que soi. Pour saint Thomas ce qui est signifié *immédiatement* par le terme, c'est le concept : je parle pour exprimer ma pensée. Il n'en reste pas moins que je parle surtout pour dire quelque chose, c'est-à-dire pour faire connaître une réalité. On dira que, pour ce motif, le terme signifie *principalement* la chose exprimée par le concept. C'est à la lumière de cette explication qu'il faudra entendre la formule classique de saint Thomas :

voces sunt signa conceptuum et conceptus sunt signa rerum.

On devra remarquer en plus que les termes, *voces*, ne sont pas signes de la même manière que les concepts. Les termes ne contiennent pas les choses qu'ils signifient, ils conduisent seulement à elles comme à quelque chose de distinct. Les concepts au contraire représentent les choses, et même, à un certain point de vue, en tant qu'ils en expriment l'essence, ils sont ces choses qu'ils représentent. Les scolastiques, Jean de saint Thomas en particulier, ont mis au point cette distinction. Le terme est ce qu'ils appellent un signe *instrumental*, tandis que le concept est un signe *formel.*

2. Division des termes.

Nous allons retrouver, avec plusieurs autres, les distinctions déjà faites à propos du concept. Pour mettre un peu d'ordre dans toutes ces divisions on peut faire état d'une distinction que saint Thomas propose dans le *Perihermeneias* (I, l. 1, n° 5). Les termes, dit-il, peuvent être considérés à trois points de vue : pour autant qu'ils signifient absolument les simples intellections, en tant qu'ils sont parties des énonciations ou jugements, en tant qu'ils sont éléments constitutifs des raisonnements. Prenons cette distinction comme base de notre classification des termes et par le fait même des concepts.

a) *Les termes considérés en eux-mêmes.*

Simples *ou* Complexes
Concrets *ou* abstraits
Singuliers, particuliers, universels
Collectifs *ou* divisifs

Cf. supra, *division des concepts :*

univoques, analogues, équivoques
genre, espèce, différence, propre, accident

Cf. infra, *universaux, prédicables.*

b) *Les termes comme parties de l'énonciation.*

Cette division a été exposée par Aristote dans les premiers chapitres du *Perihermeneias*. Le premier discernement qui s'impose ici est celui des parties essentielles et des parties accessoires de l'énonciation ; la logique n'aura pratiquement qu'à s'occuper des premiers. - Les parties essentielles de l'énonciation sont les termes *catégorématiques* (significativi), qui représentent quelque chose directement et non en tant qu'ils modifient un autre terme. Exemple : « homme », « blanc », « tomber ». On en distingue deux sortes, le nom et le verbe. - Les parties accessoires de l'énonciation sont les termes *syncatégorématiques* (consignificativi) qui, eux, n'ont de signification qu'en tant qu'ils se rapportent à un élément essentiel du discours. Ce sont les adjectifs, pris qualitativement : « une belle maison » ; les prépositions, les adverbes : « Il fait très chaud ».

c) *Théorie du nom et du verbe.*

Ce sont, nous l'avons dit, les éléments logiques essentiels de l'énonciation. Toute énonciation comprend nécessairement un nom au moins et un verbe : deux noms ou deux verbes ne constituent qu'un ensemble sans signification propre, tandis qu'un nom et un verbe suffisent pour constituer une vraie proposition : « la pluie tombe ».

Le nom et le verbe se distinguent profondément par la manière dont ils signifient la chose qu'ils représentent. Le nom fait abstraction de l'existence dans le temps ; il représente les choses comme stables, même si leur nature est en réalité mouvante : « homme », « blanc » « chute » ; c'est l'aspect *essence* qui se trouve ainsi exprimé. Le verbe au contraire inclut dans sa signification l'*existence actuelle* ; il représente les choses dans leur changement, dans leur devenir, comme sujettes aux modifications dans le temps ; c'est le côté existence des choses qui est mis ici en relief. Le verbe essentiel sera le verbe *être* que les autres formes verbales contiendront de façon au moins implicite. Nom et verbe se combinent et se complètent ainsi dans le discours, le premier exprimant l'aspect de détermination stable, le second celui d'actualité changeante des choses.

Nous sommes à présent en mesure de comprendre la définition que l'on donne, en synthétisant toutes ces remarques, de ces deux sortes de termes.

> Le *nom* est un terme signifiant de façon intemporelle, dont aucune partie n'a de signification par elle seule, qui est fini et de cas direct : *vox significativa ad placitum, sine tempore, cujus nulla pars significat separata, finita, recta.*

Vox significativa ad placitum exprime la définition même du terme, signe conventionnel ; *sine tempore* indique le caractère distinctif du nom, qui abstrait du temps ou, plus profondément, de l'existence actuelle ; *cujus nulla pars significat separata* exclut les discours ou les termes complexes : remarquons que par termes complexes il faut entendre ici ceux dont chaque partie garderait une signification relative à l'ensemble « chauve-souris » et non des syllabes, qui, isolées, auraient une signification sans rapport avec celle du tout, « pin-son » ; - *finita* exclut les termes qui seraient indéterminés : Aristote donne comme exemple « non-homme » qui ne désigne en effet rien de précis ; - *recta* exclut les cas d'un nom, « de Philon », « à Philon » : ces cas, comme tels, rapportent le terme à un autre et l'empêchent ainsi de signifier par lui-même ou comme nom.

> Le *verbe* est un terme qui signifie de façon temporelle, dont aucune partie n'a de signification par elle seule, qui est fini, de temps direct, et se rapporte toujours au prédicat : *vox significativa ad placitum, cum tempore, cujus nulla pars significat separata, finita et recta, et eorum quæ de altero prædicantur semper est nota.*

Vox significativa ad placitum exprime la définition du terme ; - *cum tempore* distingue le verbe du nom ; - *cujus nulla pars significat separata* exclut les verbes composés ; - *finita* exclut les verbes indéfinis ou indéterminés « ne se porte pas bien », « n'est pas malade » ; - *recta* exclut les temps passés ou futurs « il se porta bien », « il se portera bien ». Cette précision a son importance car elle nous rend manifeste qu'Aristote n'a pas voulu viser, lorsqu'il affirmait que le verbe signifiait *cum tempore*, la diversité passé - présent - futur, mais seulement le mode présent. Le passé et le futur « déclinent » de la signification propre du verbe ; - *et de eorum quæ prædicantur semper est nota* exclut le participe et l'infinitif, qui peuvent se rapporter aussi bien au sujet qu'au prédicat « vivre est un bien », tandis que le verbe se tient toujours du côté du prédicat. (Cf. : **Texte VII**, p. 206).

d) *La division sujet - copule - prédicat.*

Les termes essentiels de l'énonciation sont, nous venons de le voir, le nom et le verbe, mais les logiciens parlent souvent d'une autre division à trois termes : sujet - copule - prédicat. Cette division qui paraît avoir son origine dans la théorie du syllogisme où le sujet et le prédicat sont les éléments essentiels, peut être ramenée à la précédente de la façon qui suit. Le verbe remplit dans la proposition une fonction de liaison entre le nom sujet et le nom prédicat ; à ce titre nous l'appelons copule. Cette liaison n'est autre chose que l'affirmation même de l'être, explicitement exprimée ou implicitement contenue dans le verbe « le temps est beau », « le soleil **luit** » = « est luisant ». Toute proposition peut donc se ramener au type nom-sujet, verbe copule, nom prédicat.

La division sujet-copule-prédicat se distingue donc de la division nom-verbe en ce qu'elle met en évidence la fonction copulative du verbe et en ce qu'elle sépare le nom-prédicat. Par contre elle n'exprime pas de façon aussi explicite les aspects de stabilité et d'actualité, que la division nom-verbe mettait en relief. On peut dire que cette division en nom-verbe est plus essentielle à la proposition que l'autre, car il

faut toujours que les termes en soient explicites, tandis que la copule et le prédicat peuvent être signifiés par le même terme. Les scolastiques appellent propositions *de secundo adjacente* celles où copule et prédicat sont unis : « la pluie tombe ; » et propositions de *tertio adjacente* celles où ils sont distincts : « le temps est beau ».

e) *Les termes comme parties du syllogisme.*

Les « termes syllogistiques » sont les éléments ultimes du syllogisme ou raisonnement déductif. Ils sont au nombre de trois : le *sujet*, le *prédicat*, le *moyen terme*. Le sujet et le prédicat sont les termes qui se retrouvent dans la proposition conclusion. Le moyen terme tient la place du sujet ou du prédicat dans chacune des prémisses. Exemple :

M P
Tout ce qui est immatériel est immortel
S M
Or l'âme est immatérielle
S P
Donc l'âme est immortelle.

On remarque que cette division ne tient pas compte de la copule ni du verbe dans sa fonction de copule. C'est que, nous le verrons dans la suite, le syllogisme n'a pas pour fonction de construire, par mode d'affirmation, la vérité, mais de l'inférer à partir de principes supposés vrais. La copule n'entre donc pas à titre d'élément formel dans le raisonnement, encore qu'elle soit nécessaire pour la formation des propositions qui en sont comme la matière.

3. Propriétés des termes dans la proposition.

Mis à part le cas des termes équivoques (homonymes) qui signifient des choses tout à fait différentes (le chien par exemple à la fois animal et constellation), les termes ont chacun leur signification précise. Le terme et le concept d'« homme » représentent ainsi l'un et l'autre une même réalité bien déterminée. Mais si nous considérons les termes, non plus comme signes isolés, mais comme parties de propositions données, il peut arriver que, leur signification demeurant identique, leur valeur de représentation des choses se voie modifiée en raison de leur fonction dans la proposition. On dira qu'un même rerme est, suivant les cas, pris dans des « acceptions » différentes, tout en signifiant toujours la même chose, et repré-

sente en réalité dans l'esprit des choses différentes. Par exemple si je dis : « homme est un mot à cinq lettres » et « l'homme est un animal raisonnable », j'entends signifier toujours par ce terme d'homme la même réalité extérieure ; et cependant je fais tenir par ce mot, dans chacune des propositions précédentes, la place de choses différentes, si bien que je ne pourrai légitimement conclure que « un mot à cinq lettres est un animal raisonnable »...

Les logiciens scolastiques, saint Vincent Ferrier et Jean de saint Thomas notamment, se sont appliqués à étudier systématiquement cette variation du sens des termes, ou plus exactement de leur valeur de représentation, eu égard à leur fonction dans la proposition, et à fixer les règles de leur juste emploi. Ils ont à cet effet distingué un certain nombre de propriétés : *suppositio*, *ampliatio*, *restrictio*, *alienatio*, *diminutio*, *appellatio*.

La *supposition* d'un terme, pour dire quelque chose de la plus remarquable de ces propriétés, désigne « la fonction qu'a celui-ci, sa signification restant la même, de tenir dans le discours la place d'une chose pour laquelle cette substitution est légitime eu égard à la copule. » (Maritain).

> *acceptio termini pro aliquo de quo verificatur juxta exigentiam copulæ* (Jean de saint Thomas).

La seconde partie de cette définition désigne le principe d'après lequel se vérifiera la valeur de suppléance du terme : les exigences de la copule. Ces exigences sont relatives au temps, un verbe au présent par exemple ne pouvant s'accommoder d'un sujet qui n'existe plus, ou au mode de réalité, réel, possible, être de raison qui se trouve exprimé.

Quand la réalité représentée par le terme sujet s'accorde exactement avec la copule, on dit que l'on a une proposition de *subjecto supponente* ; dans le cas contraire on a une proposition de *subjecto non supponente*. Ainsi « Adam est à Paris » sera une proposition « de subjecto non supponente », car le terme sujet, Adam, tient la place d'une réalité qui n'existe plus, alors que le verbe exprime une existence actuelle. Au contraire, « Adam est le premier homme » est une proposition « de subjecto supponente », car la réalité affirmée par le verbe transcende le temps. - Remarquons qu'il ne suffit pas qu'une proposition ait un sujet qui supplée pour qu'elle soit vraie. Ainsi « Napoléon fut pape » est une proposition correcte au point de vue de la supposition, mais qui pourtant n'est pas vraie. Les règles de supposition ne font qu'assurer l'accord entre l'acception du terme

sujet et les conditions de réalité exprimées par le verbe. - Les auteurs distinguent en particulier :

la *suppositio materialis*, quand le terme ne remplace que lui-même. Ex. : « Petrus est vox ».

la *suppositio impropria*, quand le terme ne remplace que par métaphore la réalité qu'il représente; Ex. : « vicit leo de tribu Juda ».

Si le sujet garde son sens propre, on a une grande variété de suppositions. Les principales sont :

la *suppositio simplex*, quand le terme supplée pour une nature. Ex. : « l'homme est une espèce du genre animal »

la *suppositio personalis*, quand le terme supplée pour les individus qu'il signifie par l'intermédiaire de la nature. Ex. : « tout homme est animal ».

Les règles de l'acception des termes s'appliquent, dans les cas que nous avons envisagés, aux sujets des propositions. Nous aurons aussi à traiter, en parlant de la deuxième opération de l'esprit, de l'acception spéciale du prédicat suivant que les propositions sont affirmatives ou négatives.

§ IV. La définition

1. Raison d'être de la définition.

La première opération de l'esprit est ordonnée à la saisie de l'essence des choses, qu'elle exprime dans des concepts. Mais en fait, à cause de la faiblesse de notre intelligence, nous ne saisissons cette essence que de façon confuse, c'est-à-dire non distincte. Il est donc nécessaire d'utiliser des procédés auxiliaires pour suppléer à cette imperfection de notre première saisie des choses. Ces procédés, dénommés en scolastique *modi sciendi*, sont, pour la première opération de l'esprit, la définition et la division. La division permettra de distinguer et d'ordonner les parties qui sont comprises dans les totalités confuses qui se présentent à notre esprit, tandis que la définition délimitera chacune des essences et en manifestera clairement la nature. Au terme de ce travail de division et de définition, à supposer qu'on puisse en venir à bout, le donné nous apparaîtrait ordonné, classé, chaque partie étant distinguée des autres et manifeste en elle-même.

2. Nature de la définition.

La définition est un terme complexe qui rend explicite la nature de la chose ou la signification du terme :

oratio naturam rei aut significationem termini exponens.

Donnons quelques précisions. Tout d'abord, la définition n'est pas un terme simple. L'objet doit être un dans son essence, mais comme il s'agit justement de débrouiller la confusion dans laquelle celle-ci s'est primitivement présentée, ce ne peut être que par un certain discours ou une certaine phrase, *oratio*, ou dans un terme complexe. Ce terme est composé nécessairement de deux éléments : un élément *générique*, ou quasi générique, qui marque l'aspect par lequel l'objet à définir s'assimile aux objets de la classe supérieure ou genre, et un élément *spécifique*, ou quasi spécifique, qui dénonce la différence qui le distingue de ces mêmes objets. Dans la définition du triangle, « polygone à trois côtés », l'élément générique est « polygone », le triangle appartient au genre « polygone » ; « à trois côtés » désigne le caractère spécifique : le triangle se distingue des autres polygones en ceci qu'il est une figure « à trois côtés ».

En second lieu, la définition, bien qu'elle soit un terme nécessairement complexe, relève de la première opération de l'esprit et non de la deuxième. Il n'y a dans la définition ni affirmation d'être ni, à proprement parler, vérité ou fausseté : il y a la simple association d'une « raison » générique et d'une détermination spécifique. Des jugements auront pu intervenir dans la formation d'une définition, on pourra même énoncer une définition dans un jugement « le triangle est un polygone à trois côtés », mais la définition, comme telle, reste toujours une simple saisie de l'esprit.

Enfin il n'y a de définition, à proprement parler, que de l'universel. Le singulier comme tel ne peut être défini : *omne individuum ineffabile*. Cela tient à ce que l'individualité dépend des conditions matérielles, lesquelles ont une indétermination foncière.

3. Espèces de la définition.

La définition type est la *définition essentielle* par genre et différence spécifique « animal raisonnable ». Pratiquement l'on n'atteint guère à cet idéal et l'on doit se contenter de définir les natures par des caractères secondaires ou plus extérieurs. Souvent ce sera par les propriétés : « le fer est un métal ayant telle couleur, fondant à telle température », etc., ou bien par les causes extrinsèques efficientes ou finales; « une montre est un instrument destiné à indiquer l'heure ». - On pourra enfin se contenter de définir le terme, *définition nominale*, en se basant sur la signification commune des mots ou sur l'étymologie ;

comme ces choses ne sont pas sans rapports avec la vraie nature des essences, les définitions de ce type conserveront encore un intérêt véritable. Pratiquement c'est souvent en donnant sa définition nominale qu'Aristote et saint Thomas commencent l'étude d'une notion. Par exemple : « religio » sera rattaché à « religare » relier ; dans un genre plus fantaisiste citons les définitions étymologiques de « monumentum » de « monet mentem », — et de « lapis » de « lædere pedem ». Nous pouvons ordonner comme suit les principaux types de définition :

D. nominale : exposant la signification du terme
D. réelle : exposant ce qu'est la chose signifiée

- *extrinsèque* : par les causes extérieures { efficiente / finale
- *intrinsèque* : par les éléments nécessairement liés à l'essence
- *descriptive* : par les propriétés, par les effets
- *essentielle* : { *physique*, par les parties physiques, essentielles, matière et forme / *rationnelle*, par le genre et la différence spécifique

4. Lois de la définition.

Ce sont les conditions auxquelles doit se soumettre une définition pour être correcte.

La définition ne doit pas contenir le défini.

La définition doit être convertible avec le défini, c'est-à-dire convenir avec tout le défini et au seul défini.

§ V. La division

1. Définition de la division.

Nous avons dit que, comme la définition, la division était un procédé logique qui avait pour fin de suppléer à l'insuffisance du regard immédiat de notre esprit. La définition nous permettait de délimiter les essences particulières et de les rendre manifestes, la division distingue les éléments des ensembles complexes et confus que l'expérience nous pré-

sente. On peut la définir un terme complexe distribuant en ses parties une chose ou un nom significatif :

oratio rem vel nomen per suas partes distribuens

Comme la définition, la division est un terme complexe, mais ne comportant ni affirmation, ni négation ; elle appartient aussi à la première opération de l'esprit. On distingue dans toute division trois éléments : le *tout* que l'on divise, ses *parties*, et le *fondement* de la division. Le fondement désigne le point de vue formel par rapport auquel est faite la division (la division en bleu, blanc, rouge, a ainsi pour fondement la couleur) : il est donc l'élément déterminant de cette opération, et c'est pratiquement sur lui qu'il faudra porter l'attention lorsque l'on effectuera des divisions.

2. Espèces de divisions.

La classification des espèces de divisions est malaisée à établir, tant à cause de la multiplicité des « touts » et donc des « parties » que l'on a été amené à distinguer, qu'à cause de variations dans l'usage des dénominations. Voici ce qui paraît être le plus communément reçu :

a) Le tout logique, *totum universale*, se divise en ses parties subjectives, *partes subjectivæ*. C'est la division même de l'universel en ses genres et espèces subordonnées. Les parties du tout logique ne se trouvent qu'en puissance dans le tout et ne sont actualisés que par la division : l'universel « animal », par exemple, ne contient que potentiellement les caractères distinctifs des diverses espèces animales.

b) Le tout actuel, *totum essentiale*, se divise en ses parties essentielles, *partes essentiales* : parties physiques (matière, forme) ; parties rationnelles (genre, différence spécifique).

c) Le tout quantitatif ou intégral, *totum integrale*, se divise en ses parties intégrantes, *partes integrales* : la maison en ses parties, le corps en ses membres.

d) Le tout virtuel ou potestatif, *totum potentiale*, se divise selon ses diverses virtualités ou fonctions, *partes potentiales*. C'est une division de l'ordre des puissances actives dont saint Thomas fera un grand usage en théologie, comme d'ailleurs de la division en parties intégrantes. On dira par exemple que les parties potentielles de l'âme sont la partie végétative, la partie sensitive, la partie rationnelle, ou que les sept ordres sont les

parties potentielles du sacrement de l'ordre, ou qu'une vertu a telles parties potentielles.

e) A côté de ces espèces de division, qui sont dites *per se*, parce que le fondement est pris dans la chose même que l'on divise, il y a les divisions accidentelles, *per accidens*, c'est-à-dire les divisions qui se fondent sur un élément adventice. Les auteurs distinguent dans cet ordre les trois cas suivants :

le sujet divisé par ses accidents : l'homme en blanc, noir, etc.

l'accident par ses sujets : le blanc en neige, papier, etc.

l'accident par ses accidents : le blanc en doux, amer, etc.

3. Lois de la division.

Que toutes les parties égalent le tout.

Qu'aucune partie n'égale ni n'excède le tout.

Que le fondement d'une division soit le même vis-à-vis de toutes ses parties.

§ VI. UNIVERSAUX, PRÉDICABLES, PRÉDICAMENTS

Le livre des *Catégories* qui se rapporte plus spécialement à la première opération de l'esprit, a eu au moyen âge une fortune extraordinaire. Cela vient de ce qu'il a été jusqu'au XIIIe siècle un des très rares écrits d'Aristote qu'on ait conservé. Mais les choses se compliquent du fait que ce livre a été généralement utilisé avec une introduction que le néoplatonicien Porphyre (IIIe s., ap. J.-C.) avait composée pour lui. Cette introduction, la fameuse *Eisagogè*, était lue d'ailleurs dans la traduction que Boèce en avait laissée. On y trouve une étude de cinq termes généraux, genre, espèce, différence, propre, accident (d'où le sous-titre, *De quinque vocibus*) que l'on a appelé les *Prédicables*.

Les circonstances ont voulu que l'attention des philosophes médiévaux s'accrochât à une simple phrase du petit livre de Porphyre, dans laquelle se trouvait posée la question de la réalité ou de l'objectivité des idées universelles. Cette question fut même alors tellement discutée que l'on a pu avancer, non sans vérité, que c'est autour d'elle que se sont divisées les grandes tendances spéculatives de cet âge. - Les *Catégories* d'Aristote sont donc entrées dans la scolastique surchargées comme d'une double préface, le petit traité de Porphyre-Boèce et l'ensemble de discussions sur le problème

des universaux qui s'était attaché à lui. De là est venu l'usage scolaire de traiter successivement des universaux, des prédicables et des prédicaments (catégories). Les auteurs réservent d'ordinaire ces questions pour leur Grande Logique ; nous en traiterons ici dans le cadre même de la première opération de l'esprit, laissant d'ailleurs aux autres parties de la philosophie de longs développements étrangers à la logique dont on s'encombre souvent ici.

1. Des universaux.

a) *Position du problème.* — Le texte de Porphyre-Boèce qui est à l'origine de la querelle des universaux est ainsi libellé :

> « En ce qui concerne les genres et les espèces : subsistent-ils en eux-mêmes ou ne sont-ils contenus que dans les pures conceptions intellectuelles ; sont-ils des substances corporelles ou incorporelles ; sont-ils séparés enfin des choses sensibles ou y sont-ils impliqués, y trouvant leur consistance ? Je me garderai de le préciser. »
> « Mox de generibus et speciebus illud quidem sive subsistunt sive in solis nudisque intellectibus posita sunt, sive substantia corporalia sunt an incorporalia, et utrum separata a sensibilibus an in sensibus posita et circa ea constantia, dicere recusabo. »

Les trois questions que se pose ici Porphyre, et qu'il se refuse d'ailleurs de résoudre, ont également trait à la réalité et à l'objectivité des idées universelles. On remarquera sans peine que les deux dernières dépendent, dans leur solution, de la première, autour de laquelle tout le débat s'est fixé : les idées de genre et d'espèce (les universaux) subsistent-ils en eux-mêmes, c'est-à-dire dans la réalité, ou n'ont-ils d'existence que dans l'intelligence ? C'est proprement un problème de métaphysique, lequel n'intéresse la logique que dans la mesure où il aide à mieux saisir la nature de l'universel. Nous n'en traiterons donc ici que de façon très succincte, et plutôt par manière de conclusion.

b) *Définition de l'universel.* — D'une façon générale on peut définir l'universel comme quelque chose qui est apte à se retrouver en plusieurs

unum aptum inesse multis.

Il représente comme l'élément commun à un ensemble de sujets que l'on appelle ses inférieurs et auxquels, en conséquence,

il peut être attribué : ainsi « animal » est un universel par rapport aux différentes espèces animales ; « homme » relativement à Socrate, Platon, etc. L'universel est le concept logique, c'est-à-dire l'idée dans la raison.

Nombre d'auteurs (cf. JEAN DE S. THOMAS, *Logique* IIª Pª, q. 3, Prœmium) mettent en dispute, à propos de l'universel, ces trois questions que nous allons brièvement considérer :

1. L'objectivité de l'universel
2. La cause de l'universel
3. La propriété caractéristique de l'universel.

c) *L'objectivité ou la réalité de l'universel.* — C'est le problème même qui est posé dans l'*Eisagogè* : les idées générales existent-elles comme telles dans l'esprit ou hors de l'esprit seulement ? Les réponses à cette question se partageaient entre les trois orientations philosophiques que nous avons déjà signalées. Les *réalistes*, dans la ligne de Platon, avaient tendance à réaliser l'universel en dehors de l'esprit : la vraie réalité c'est l'« homme » ou la nature humaine réelle. Les *nominalistes* au contraire, partant de cette conviction que le réel authentique ne se rencontrait que dans l'individu, Socrate, Platon, tendaient pour leur part à réduire l'universel à un simple nom collectif, représentatif de l'ensemble des individus. L'idée d' « homme », par exemple, ne représenterait pas véritablement la nature humaine, mais tiendrait seulement la place de la collectivité des hommes dans le langage et la pensée. Pour le réalisme modéré, le *conceptualisme-réalisme* comme l'on dit, les universaux expriment bien la vraie nature des choses, mais leur état d'universalité ne leur est conféré que par l'esprit ; sous cet aspect ils n'existent que dans la pensée. La notion commune que je me forme de l'« homme » se retrouve bien dans les hommes réels, Socrate, Platon, etc., lesquels participent à la même nature humaine, mais cette notion ne revêt son état d'universalité que dans l'esprit qui la conçoit comme indifféremment applicable à tous les individus hommes. L'universel représente réellement les natures, mais vues dans un état de subjectivité : c'est du réalisme modéré. Cette doctrine, qui est celle de saint Thomas, est ainsi résumée par Gredt (*Logica*, 4e édit. p. 96) :

Insunt in mente nostra conceptus vere universales, quibus a parte rei respondet natura his conceptibus expressa. Nihilominus hæc natura, ut a parte rei existit, non est universalis sed singularis.

d) *La cause de l'universel.* — Il s'agit encore d'une question de métaphysique de la connaissance ou de psychologie rationnelle. Par quelles opérations, se demande-t-on, l'esprit forme-t-il un universel ?

Par une *abstraction* tout d'abord, L'intelligence extrait des singuliers qui sont à l'origine de notre connaissance la nature qui leur est commune à tous. Par exemple, de l'observation des diverses espèces animales, l'on tire la notion de « nature animale ». Cette notion considérée au terme de cette activité abstractive de l'esprit, est ce que l'on appelle l'*universel métaphysique.* Ce n'est pas encore l'universel en son état parfait, car la nature considérée, tout en gardant un ordre radical aux sujets dont elle a été extraite, est alors appréhendée dans son isolement, comme nature pure. Par une sorte de *comparaison* ou de mise en rapport, l'esprit revient alors aux sujets dont la nature universelle a été tirée et reconnaît que cette nature universelle convient à ces sujets et peut donc leur être attribuée. L'on a alors le véritable universel, *l'universel logique*, c'est-à-dire le concept considéré dans ses rapports avec ses inférieurs. Tandis que l'universel métaphysique correspondait aux premières intentions, l'universel logique est de l'ordre des secondes intentions. En logique c'est évidemment de ce type d'universel que l'on a à s'occuper.

e) *La propriété essentielle de l'universel.* Cette propriété n'est autre que la *prædicabilitas*, ou l'aptitude essentielle à être prédicat. Tout universel, impliquant dans sa nature même un rapport à ses inférieurs, peut, pour cette raison, leur être toujours attribué. L'universel « animal », qui a été tiré des divers types d'animaux et qui a rapport à tous les animaux possibles, pourra être attribué à n'importe lequel d'entre eux : « le chien est animal », etc. L'aptitude à être prédicat est la propriété caractéristique ou, en langage aristotélicien, la propriété tout court, de l'universel. Cette aptitude est évidemment, comme toutes les entités logiques, de l'ordre de la relation de raison. - L'attribution ou *prædicatio* est l'acte par lequel on effectue cette mise en rapport de l'universel et de ses sujets. Elle appartient à la deuxième opération de l'esprit. Les auteurs (cf. JEAN DE S. THOMAS, *Logica*, IIª Pª, q. 5) étudiaient souvent ici cette opération ; il nous paraît préférable d'en reporter la considération à l'opération logique dont elle est solidaire. (Cf. : **Texte V**, p. 194)

2. Des prédicables.

La théorie des prédicables remonte de façon immédiate à l'*Eisagogè* de Porphyre qui l'a fixée dans l'état où elle se perpétuera dans la suite ; mais l'idée de cette théorie ainsi que ses principaux éléments avaient déjà été clairement exposés aux *Topiques*, (I, c. 1 et suiv.) : les prédicables nous y apparaissent déjà comme les titres les plus généraux d'attribution. Sans entrer dans plus de détails, nous indiquerons simplement que la liste aristotélicienne des prédicables ne coïncide pas exactement avec celle de Porphyre-Boèce ; elle comprend seulement les quatre prédicables : définition, propriété, genre, accident.

a) *Définition générale et division des prédicables.* — Les prédi cables sont les diverses espèces de concepts universels. Cette division a sa racine dans la propriété même de l'universel logique : son aptitude à être prédicat. Comme en effet les notions universelles conviennent à leurs inférieurs de plusieurs manières différentes, elles exercent leur fonction de prédicat de manière également différente, ce qui entraîne une diversité dans les concepts eux-mêmes, qui se voient, de ce fait, rangés suivant diverses espèces de « prédicables ».

Porphyre a distingué cinq espèces de prédicables : genre, espèce, différence, propre, accident. Voici comment on peut justifier cette division. Il y a, avons-nous dit, autant de prédicables qu'il y a de manières de se rapporter au sujet. Or un prédicat peut représenter ou bien l'essence du sujet, ou bien quelque chose qui lui est surajouté.

Si le prédicat signifie l'essence, ou il la signifie tout entière, et l'on a l'espèce, *species* : « homme » — ou il signifie la partie à déterminer de cette essence, et l'on a le genre, *genus* : « animal » — ou il signifie la partie qui détermine la précédente, et l'on a la différence spécifique, *differentia* : « raisonnable ».

Si le prédicat signifie quelque chose qui est surajouté à l'essence, ou bien il s'agit de quelque chose qui lui appartient nécessairement, et l'on a le propre, *proprium* : « la propriété de rire », pour l'homme — ou bien il s'agit de quelque chose qui ne lui survient qu'accidentellement, et l'on a l'accident prédicable, *accidens*, qu'il ne faut pas confondre avec l'accident prédicamental : « la qualité de français ».

b) *Les prédicables en particulier.*

Le *genre.* — Peut être défini : un universel relatif à des inférieurs différents spécifiquement les uns des autres, et qui peut

leur être attribué en exprimant leur essence de manière incomplète,

universale respiciens inferiora specie differentia et quod prædicatur de illis in quid incomplete.

La première partie de cette définition indique la nature même du genre : c'est un universel dont les inférieurs sont des espèces ; la seconde partie souligne la propriété du genre, son aptitude à exprimer l'essence même, le *quid* du sujet, mais de façon incomplète seulement. Ainsi « animal » exprime bien l'essence de l'homme mais de façon incomplète ; quand on dit : « l'homme est un animal », on exprime en vérité ce qu'il est, mais incomplètement.

L'*espèce.* — C'est un universel qui peut être attribué à ses inférieurs en exprimant leur essence de façon complète,

universale respiciens inferiora et quod prædicatur de illis in quid complete.

L'espèce se distingue du genre en ce qu'elle exprime complètement ce que sont ses inférieurs ; si je dis : « Pierre est un homme », j'ai exprimé complètement son essence.

La *différence spécifique.* — Elle est un universel qui peut être attribué à ses inférieurs par mode de qualification essentielle,

universale respiciens inferiora et quod prædicatur de illis in quale quid.

On remarquera que la différence, comme le genre et l'espèce, exprime l'essence du sujet, son *quid*, mais sous un mode spécial. La différence détermine le genre, elle le qualifie, d'où la précision *qualis* apportée au genre d'attribution qui demeure toujours foncièrement en *quid* : « L'homme est raisonnable ».

Le *propre.* — Le propre est un universel exprimant par mode de qualification quelque chose qui survient accidentellement à l'essence, mais lui est attribué nécessairement.

universale quod prædicatur de pluribus in quale, accidentaliter et necessario.

Dans cette définition, *quale* signifie le mode qualificatif de la prédication ; *accidentaliter* indique qu'il s'agit d'un élément qui n'est pas de l'essence même du sujet ; *necessario* enfin distingue le propre de l'accident qui, lui, ne qualifiera pas néces-

sairement le sujet. - Remarquons que le propre est souvent défini « ce qui convient à tout, au seul et toujours »,

quod convenit omni, soli et semper.

Cette formule, qui vient de Porphyre-Boèce, désigne le propre au sens strict. Pour la comprendre il faut préciser : *omni individuo* et *soli speciei.* On exprime par là que la propriété appartient à toute l'espèce et à la seule espèce. La « capacité de rire », par exemple, se rencontre chez tout homme et dans la seule espèce humaine : c'est, dira-t-on, le propre de l'homme de pouvoir rire. Le propre en ce sens se rattache à la différence spécifique. Si l'on considère qu'une espèce ultime s'obtient en déterminant progressivement des genres plus élevés par des différences successives, on pourra dire qu'une même espèce a plusieurs propriétés, mais seule celle qui se rattache à son ultime différence sera véritablement son « propre ». Le propre étant donc pour Aristote une modalité bien déterminée, caractéristique de chaque essence, toute la théorie de la démonstration scientifique se rattachera à cette notion. Remarquons que ce que l'on appelle communément les « propriétés » d'une chose, d'un corps, peut se rattacher au propre et même l'exprimer, mais ce n'en peut être aussi qu'une manifestation plus ou moins extérieure.

L'accident prédicable. C'est un universel qui peut être attribué à une multitude de façon qualitative, accidentelle et contingente :

universale quod prædicatur de pluribus in quale accidentaliter et contingenter.

Contingenter, dans cette définition, marque la différence du propre et de l'accident : l'accident n'est pas lié nécessairement à l'essence. C'est ce qu'exprime de façon plus explicite la définition de Boèce : ce qui survient ou s'écarte sans qu'il y ait corruption du sujet,

quod adest et abest præter subjecti corruptionem.

Dormir, être blanc ou noir, sont ainsi accidentels par rapport à l'espèce humaine.

c) *L'individu.*

Les genres et les espèces forment une hiérarchie de termes dont les plus élevés sont attribuables à ceux qui leur sont inférieurs. Vers le haut, dans le sens de l'universalité croissante, l'on atteint, comme nous le verrons, à des genres suprêmes ; vers le bas, on s'arrête à des espèces ultimes, ainsi nommées parce que, au-dessous d'elles, on ne peut plus rencontrer d'espèces subordonnées mais seulement des individus. Les genres intermédiaires peuvent être dits espèces par rapport aux genres supérieurs, mais c'est à l'espèce ultime que convient pleinement le nom d'espèce : *species.*

Dans cette perspective l'individu représente l'ultime sujet de toute attribution : ce qui ne peut être attribué à rien d'autre qu'à lui-même et auquel toutes les notions supérieures pourront être attribuées. L'individu n'étant pas un universel, n'est pas un prédicable.

3. Des prédicaments.

Avec la question des prédicaments nous abordons le contenu même du livre des *Catégories.* Ce contenu se divise en trois parties, dont la dernière est d'une authenticité discutée mais généralement reconnue.

La première partie (ch. 1-3) est une sorte d'introduction comprenant diverses distinctions dont la plus importante est celle du terme en homonymes, synonymes, paronymes. Les scolastiques ont dénommé cette introduction : *De antepraedicamentis.*

La deuxième partie (ch. 4-9), qui constitue le corps du livre, traite des catégories ou prédicaments.

La troisième partie (ch. 10-15), les *Post-prædicamenta* des scolastiques, est consacrée à des notions générales qui dominent la distinction des prédicaments.

a) *Les termes univoques, équivoques, analogues.*

Jusqu'à présent nous avons considéré le concept comme étant participé également par tous ses inférieurs. « Animal » convient dans toute sa signification et identiquement aux diverses espèces animales ; l'une n'est pas plus ou moins ou autrement « animal » que l'autre, l'homme par exemple que le bœuf. La raison signifiée par le même nom est identique dans tous les sujets. Un tel terme est appelé par Aristote un synonyme (on dira plus tard un univoque) : c'est le véritable universel logique que l'on peut définir :

quorum nomen commune est, et ratio per nomen significata simpliciter eadem.

Mais il est d'autres cas où le nom seul est commun tandis

que les diverses choses qu'il signifie sont tout à fait dissemblables : « animal, dit Aristote, est aussi bien un homme réel qu'un homme en peinture ; ces deux choses n'ont en effet en commun que le nom, alors que la notion désignée par le nom est différente ». (*Catégories*, I, c. 1) Pareillement le terme « gallus » désigne à la fois le gaulois et le coq. Ces termes sont des homonymes, ou équivoques. On les définit :

> *quorum nomen commune est et ratio per nomen significata simpliciter diversa.*

Une analyse plus poussée montrerait qu'à certains termes correspondent, dans les inférieurs auxquels ils sont attribués, des natures ou des raisons qui sont sous certains rapports les mêmes, et par d'autres côtés différentes. Par exemple, le terme « bon », appliqué à un homme, a un problème, à un fruit, signifie bien dans chaque cas une certaine bonté mais qui n'est pas du même genre chaque fois : la bonté d'un homme n'est pas identiquement celle d'un problème, etc. On dit que l'on a affaire à un terme analogue. De tels termes se définiront :

> *quorum nomen commune est, ratio vero per nomen significata simpliciter diversa, secundum quid eadem.*

A ce point de vue, on peut donc distinguer trois espèces de termes, univoques, analogues, équivoques, ces derniers ne représentant d'ailleurs aucun concept défini. Nous aurons l'occasion de revenir, en métaphysique, sur cette division capitale. Qu'il nous suffise ici de la formuler à nouveau, avec saint Thomas, dans ce beau texte (*Métaph.*, IV, l. 1, n° 535) :

> « On doit savoir que quelque chose peut être attribuée à divers sujets de plusieurs façons : tantôt selon un contenu absolument identique ; on dit alors qu'il leur est attribué univoquement (animal, par exemple, attribué à bœuf ou à cheval) ; tantôt selon un contenu absolument différent ; on dit dans ce cas qu'il leur est attribué équivoquement (chien, par exemple, attribué à l'astre ou à l'animal) ; tantôt selon des contenus qui sont en partie divers et en partie non divers : divers selon qu'ils impliquent des manières d'être différentes, et uns selon que ces manières d'être se rapportent à quelque chose d'un et d'identique, et ceci est dit alors attribué analogiquement, c'est-à-dire de façon proportionnelle, pour autant que chacun est rapporté, selon sa manière d'être, à cette chose une. »
>
> « Sed sciendum est, quod aliquid prædicatur de diversis multipliciter : quandoque quidem secundum rationem omnino eadem, et tunc dicitur de eis univoce prædicari, sicut animal de equo et bove. Quandoque vero secundum rationes omnino diversas, et tunc dicitur de eis æquivoce prædicari, sicut canis de sidere et animali. Quandoque vero secundum rationes, quæ partim sunt diversæ et partim non diversæ : diversæ quidem secundum quod diversas habitudines important, unæ autem secundum quod ad unum aliquid et idem istæ diversæ habitudines referuntur, et illud dicitur analogice prædicari id est proportionaliter, prout unumquodque secundum suam habitudinem ad illud unum refertur ».

Remarquons qu'Aristote, dans les *Catégories*, n'a pas expressément traité des « analogues ». Les « paronymes », *denominativa*, dont il parle sont des choses qui « différant d'une autre par le cas, reçoivent leur appellation d'après son nom ; ainsi de grammaire vient grammairien, et de courage homme courageux ». Cette dénomination n'est pas sans rapports avec celle d'analogue, mais elle ne lui correspond pas exactement.

b) *Les prédicaments.*

La liste des prédicaments qui tient en aristotélisme une place si importante se présente, dans le premier livre de l'Organon, comme une collection des modes les plus généraux de l'être. Il en est énuméré dix en cet endroit ; ailleurs la liste se verra un peu réduite ; la tradition scolastique a consacré la liste complète de dix. Voici comment Aristote l'a introduite (*Catég.*, c. 4, 1 b 25).

> « Les expressions sans aucune liaison signifient la substance, la quantité, la qualité, la relation, le lieu, le temps, la position, la possession, l'action, la passion. - Est substance, pour le dire en un mot, par exemple *homme, cheval* ; quantité, par exemple, *long-de-deux coudées, long-de-trois coudées* ; qualité, *blanc, grammairien* ; relation, *double-moitié, plus grand* ; lieu, *dans le Lycée, au Forum* ; temps, *hier, l'an dernier* ; position, *il est couché, il est assis* ; possession, *il est chaussé, il est armé* ; action, *il coupe, il brûle* ; passion, *il est coupé, il est brûlé* ».

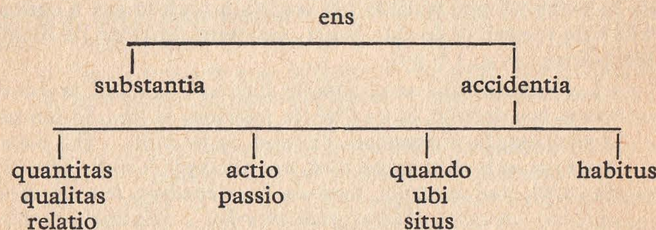
Les catégories constituent comme la réponse dernière et la plus profonde aux questions que l'on peut se poser sur la nature des choses. Qu'est-ce que cela ? Une substance, une qualité, répondra-t-on finalement. - On s'est demandé comment Aristote avait constitué sa table des catégories. Et certains ont prétendu que c'était à partir d'une analyse des formes du lan-

gage. Nous estimons que si une telle analyse a pu en effet éclairer Aristote sur ce point, il paraît cependant mieux fondé de reconnaître à cette table une origine empirique ou inductive, à partir du donné extérieur. - On s'est efforcé dans la suite de prouver que cette table des catégories était nécessaire et suffisante. Les raisons que l'on donne ne sont certes pas sans valeur, mais il ne faut pas oublier qu'il ne s'agit que d'une systématisation postérieure à la découverte des catégories.

Catégorie, au sens étymologique du mot, signifie prédicat et, de fait, neuf des dix catégories énumérées par Aristote sont aptes à devenir prédicats ; la substance, seule, qui désigne le premier sujet, fait exception. Cette particularité nous permet de diviser l'ensemble des catégories en deux groupes généraux, dont le premier ne contient qu'une seule catégorie, la *substance*, et dont le second unit toutes les catégories qui peuvent être attribuées à la substance, les *accidents*. Ceux-ci peuvent être rangés par affinité en quatre classes :

les accidents fondamentaux : quantité, qualité, relation ;
ceux qui ont rapport à l'activité : action, passion ;
ceux qui situent les choses : temps, lieu, position ;
un prédicament extrinsèque : possession.

Les catégories, divisions essentielles de l'être, peuvent en conséquence être ordonnées de la manière suivante :



Ce tableau représente ce que l'on appelle la division de l'être suivant les dix prédicaments : *ens dividitur secundum decem prædicamenta*. Cette division se situe d'abord au point de vue métaphysique ou des premières intentions, et c'est dans ce sens qu'Aristote l'a certainement comprise. Mais on peut lui donner une signification proprement logique, c'est-à-dire la considérer au point de vue des secondes intentions, ce que nous allons faire.

Métaphysiquement considérés, les prédicaments expriment

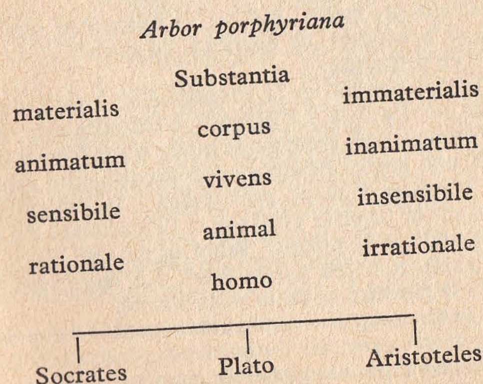
les modes généraux de l'être, mais chacun d'eux peut, à son tour, être rapporté aux modalités plus particulières de l'être où il se retrouve : la substance, par exemple, aux substances spirituelles, corporelles, etc. On obtient ainsi la classe de tous les êtres qui sont substance. Comme la substance et les autres prédicaments sont les attributs les plus élevés, par extension ils peuvent être dits des genres : ce sont les *genres suprêmes*, au-dessous desquels s'organisent les genres moins élevés jusqu'aux espèces, ultimes. La série ordonnée des genres et des espèces commandée par l'un des dix prédicaments s'appelle un *prédicament logique*. On peut le définir :

series generum et specierum sub uno supremo genere ordinatorum.

Chacun des dix prédicaments se subordonnant une série de genres et d'espèces on obtient ainsi une classification générale où toute modalité d'être aura sa place et qui pourra servir de base aux définitions. Hâtons-nous de préciser qu'il s'agit ici d'une vue toute théorique et qu'en fait il n'est rien moins qu'aisé de réaliser. Les auteurs ont coutume de représenter, pour le cas plus accessible de la substance, la série ordonnée des genres et des espèces qui, partant du genre suprême, substance, aboutirait à l'une de ses espèces ultimes, l'homme.

Le tableau ainsi stylisé est le fameux arbre de Porphyre.

Arbor porphyriana



Cette mise en ordre des genres et espèces de la substance est certainement bien fondée, puisqu'elle se base sur la différenciation des grandes classes ou règnes de la nature. Mais il ne

faut pas lui faire dire plus qu'elle ne peut. Nous n'avons là en effet qu'une des lignes du prédicament substance, celle qui par la série des différences : matériel, animé, sensible, rationnel aboutit à une seule des espèces de substances concrètes, l'homme. Les différences correspondantes : immatériel, inanimé, insensible, irrationnel, qui demeurent indéterminées, laissent ouvert le monde beaucoup plus difficilement pénétrable des hiérarchies angéliques et des règnes minéraux, végétaux et animaux. Remarquons en outre que les définitions que l'on pourra former par genres et différences spécifiques « l'homme est animal raisonnable », etc. n'ont leur sens qu'autant que l'on a *pensé* véritablement les différences et les genres supérieurs : ceci soit dit pour qu'on ne croie pas que la philosophie peut céder la place à un psittacisme creux.

c) *Les postprédicaments.*

Le caractère de lexique que présente dans son ensemble le livre des catégories s'affirme plus nettement encore dans la dernière partie de l'ouvrage. Après avoir étudié séparément chacune des catégories, tâche que nous abandonnons à la métaphysique, Aristote passe à la définition et à la subdivision de cinq notions un peu disparates, auxquelles on peut néanmoins reconnaître cette propriété commune d'appartenir à tous les prédicaments ou à quelques-uns. Ce sont : l'*opposition*, la *priorité*, la *simultanéité*, le *mouvement*, l'*avoir*.

Le mouvement, *motus*, qui ne se rencontre que dans les catégories de substance, de quantité, de qualité et de lieu, doit être étudié en physique.

La priorité, *prioritas*, et la simultanéité, *simultaneitas*, sont des notions corrélatives. La priorité, à laquelle s'oppose directement la postériorité, exprime le mode selon lequel une chose en précède une autre. Aristote en distingue cinq espèces que l'on peut ramener à deux principales : la priorité selon le temps, qui est la priorité type (ex. : l'antériorité du père par rapport au fils), et la priorité selon la nature (ex. : celle de l'âme par rapport à ses puissances). La simultanéité est la négation de la priorité et de la postériorité.

L'avoir, *habere*, exprime une autre manière de se rapporter à un autre. Il est ce mode de convenance entre deux choses qui fait dire que l'une est possédée par l'autre : tout ce qui se trouve exprimé par le verbe aux usages variés d'avoir, avoir la fièvre, avoir trente ans, etc. Signalons qu'Aristote en a distingué cinq modes.

§ VII. Conclusion : la première opération dans l'ensemble de la pensée

La première opération de l'esprit avait pour objet l'essence des choses, *quidditas*, qu'elle abstrayait des données sensibles et qu'elle saisissait ensuite comme « universel » en la rapportant aux sujets auxquels elle pouvait être attribuée. Considérée dans l'ensemble de la vie de l'esprit, cette opération joue un double rôle.

1° Elle est, selon sa nature, l'acte par lequel l'esprit saisit l'essence des choses, assimile cette essence, chaque essence lui paraissant manifeste en elle-même et distincte des autres essences. Seulement, comme notre puissance d'abstraction est trop faible pour que nous puissions atteindre d'un seul coup ce résultat, nous devons nous y acheminer par une marche progressive. Le point de départ de cette marche est l'appréhension confuse des données de l'expérience. Le discernement et la mise en ordre de ce donné se fera ensuite grâce à un double procédé : par *division* tout d'abord, ce qui est le moyen propre et adapté à cette tâche ; et si la division se révèle impuissante à débrouiller le complexe primitif, par une méthode de *collection*. L'on part des données plus particulières et l'on tâche de discerner ce qu'elles ont entre elles de commun et de différent. Au niveau de la première opération de l'esprit, ces méthodes correspondent aux deux procédés essentiels du raisonnement : déduction et induction. Le terme idéal de cette marche de l'esprit dans l'analyse du donné est la définition, point culminant de la première opération. Par la définition, les essences nous sont rendues manifestes et se voient en même temps mises à leur place dans la classification générale des genres et des espèces. Les définitions authentiques, par genre et différence spécifique, ne sont, nous l'avons dit, que très difficilement atteintes ; il n'en reste pas moins que le procédé qu'elles mettent en œuvre demeure tout à fait caractéristique de l'activité de simple appréhension.

2° Il y a donc une activité originale de simple appréhension qui a sa valeur pour elle-même. Mais cette activité ne donne pas encore des choses une connaissance achevée, la quiddité qu'elle atteint directement, abstrayant encore de l'existence, ou de la réalité concrète. Il faut donc qu'une seconde opération de l'esprit intervienne qui prenne cette fois pour objet cet aspect d'existence : *ipsum esse*. Vis-à-vis de cette seconde

activité de l'esprit, la simple appréhension joue alors le rôle d'opération préliminaire. Elle constitue les termes qui seront associés ou dissociés par les jugements : prédicats tout d'abord, la propriété de l'universel étant précisément son aptitude à être prédicat ; et subsidiairement sujets, les termes universels, comparés à ceux qui leur sont supérieurs, pouvant tenir la place de sujet.

Cette manière d'envisager la première opération de l'esprit, comme préparatoire à la deuxième, elle-même perfective de la connaissance, est certainement légitime. On n'en doit pas moins maintenir que la simple appréhension est une activité de la pensée qui parvient déjà, dans l'ordre de la saisie de l'essence, a un certain résultat absolu, auquel il n'y a rien à ajouter.

CHAPITRE II

LA DEUXIÈME OPÉRATION DE L'ESPRIT

§ I. LE JUGEMENT

1. Définition du jugement.

Le jugement est l'acte psychologique qui correspond à la deuxième opération de l'esprit. On peut le définir avec Aristote et saint Thomas : un acte de l'intelligence qui unit ou divise par affirmation ou négation

> *actio intellectus qua componit vel dividit affirmando vel negando*

Ce qui frappe d'abord dans le jugement, c'est qu'il est une activité complexe, une association de plusieurs termes, tandis que la première opération était simple. Mais ce n'est pas ce qui caractérise le plus profondément cet acte ; il pouvait déjà y avoir complexité dans l'appréhension simple, pour la définition par exemple. Ce qui spécifie et distingue le jugement, c'est l'affirmation ou la négation qui se trouve exprimée par le verbe *être* ou par sa négation *non être*, verbe qui est toujours explicitement ou implicitement contenu dans cette opération : « Le lion *est* un animal », « Pierre joue = Pierre *est* jouant ».

On voit donc que, tandis que la première opération atteignait l'essence de la chose, la deuxième opération considère plutôt son existence, qu'elle affirme ou nie. Elle complète ainsi et conduit à son terme l'effort de saisie de la réalité totale qui avait été commencé par la simple appréhension. On dira que, tandis que l'objet de la première opération de l'esprit est la *quidditas* celui de la deuxième est l'*ipsum esse* (cf. *I. Sent.*, D. 19, q. 5, a. 1, ad 7) :

prima operatio respicit quidditatem rei, secunda respicit ipsum esse.

Le jugement regarde l'existence, la réalité actuelle des choses. Il est de la plus grande importance de prendre conscience de ce fait en abordant l'étude de cette opération. C'est sa marque distinctive, et c'est encore de ce point de vue que nous pourrons la diviser. Remarquons toutefois dès maintenant que l'être affirmé dans le jugement est analogique. Qui dit être, dit nécessairement ordre à l'existence, à la réalité. Mais il y a bien des manières d'avoir ordre à l'existence. On peut exister en soi ou seulement dans un autre, en acte ou en puissance, on peut même exister seulement dans la raison (être de raison). Il y a, parallèlement, des jugements de divers types : concrets, abstraits, etc. Tous ces jugements impliquent également affirmation ou négation d'être, mais selon des modalités différentes. Exemples : « Pierre est homme », « Pierre est blanc », « l'homme est vivant », « le carré est un rectangle », « le vice est condamnable », « le sujet est un terme ».

2. Processus de formation du jugement.

La psychologie s'applique à préciser la série des actes qui assurent l'intégrité d'un jugement. On distingue ainsi comme cinq temps dans cette opération :

1. L'appréhension de deux termes
2. Leur mise en rapport
3. La perception de leur convenance ou de leur disconvenance
4. L'affirmation de cette convenance ou de cette disconvenance
5. L'expression dans un verbe mental de ce qui est ainsi conçu, ou l'énonciation,

ainsi par exemple, si j'ai jugé que « la musique est un délassement », j'ai d'abord conçu les termes « musique » et « délassement », je les ai comparés, j'ai perçu leur convenance — toute cette activité préparatoire se situant au plan de la première opération de l'esprit ou de la simple saisie des choses — ; puis, réfléchissant sur mon acte, j'ai vu que la convenance constatée entre les notions de « musique » et de « délassement » correspondait bien à la réalité, que la composition que j'effectuais dans mon esprit existait bien dans les choses ; sur le témoignage de cette vue réfléchie j'ai affirmé, *est*, il en est ainsi, ce que je dis « est » : c'est l'énonciation achevée, « la musique est un délassement ». Telles sont les activités, évidemment très étroitement associées, qui intègrent un jugement : une vue objective, puis, à partir d'une vue réfléchie, l'affirmation et l'expression de ce que l'on voit et affirme.

Cette analyse du jugement ne serait certainement pas reconnue comme authentique par nombre de philosophes modernes, pour qui le rapport est antérieur aux termes et les pose en quelque sorte après lui. Selon cette manière de voir l'opération élémentaire de l'esprit est le jugement, la simple appréhension ne correspondant plus qu'à un découpage abstrait de celui-ci. Volontiers nous reconnaîtrons avec ces philosophes que la pensée humaine n'atteint son état parfait que dans le jugement, qui achève la saisie totale de la réalité ; mais il y a, antérieurement à cette opération, une première activité dont nous avons déjà eu l'occasion de souligner l'originalité.

3. La propriété du jugement.

La propriété du jugement qui suit immédiatement sa nature est la vérité ou la fausseté, c'est-à-dire que lorsque l'esprit juge il est nécessairement vrai ou faux : vrai si la composition ou la division qu'il établit entre deux termes répond effectivement à celle qui se trouve dans la réalité, faux dans le cas contraire. « Pierre est mathématicien » est un jugement vrai si Pierre est bien mathématicien ; sinon il est faux. Le jugement se distingue par là de la première opération de l'esprit, qui de soi n'était ni vraie ni fausse. Cette doctrine qui est communément tenue par saint Thomas est bien résumée dans le texte suivant (*Iª Pª*, q. 16, a. 2) :

> « L'intelligence peut connaître sa conformité à la chose intelligible, toutefois elle ne la saisit pas en tant qu'elle appréhende dans une chose sa quiddité. Mais c'est lorsqu'elle juge que la chose est bien telle en elle-même qu'elle la conçoit, que cette faculté connaît et exprime pour la première fois le vrai. Et elle le fait en composant et en divisant. Car, dans toute proposition, ou bien elle applique à une chose signifiée par le sujet une forme signifiée par le prédicat, ou bien elle l'en écarte. Et c'est pourquoi, à proprement parler, la vérité est dans l'intelli-

gence qui compose et qui divise, et non pas dans le sens, ni dans l'intelligence en tant qu'elle saisit la quiddité des choses. »

« Intellectus autem conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest : sed tamen non apprehendit eam, secundum quod cognoscit de aliquo quod quid est. Sed quando judicat rem ita se habere sicut est forma, quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit, et dicit verum. Et hoc facit componendo et dividendo. Nam in omni propositione aliquam formam significatam per prædicatum, vel applicat alicui rei significatæ per subjectum, vel removet ab ea... Et ideo proprie loquendo veritas est in intellectu componente et dividente, non autem in sensu, neque in intellectu cognoscente quod quid est ». (Cf. : **Texte VIII**, p. 214).

§ II. L'Énonciation

(Sur l'Énonciation, cf. *Perihermeneias*, I, l. 7-10)

Le jugement est l'acte de l'esprit qui compose ou divise en affirmant ou niant ; l'énonciation est le terme de cet acte, ce que l'on dit ou prononce en jugeant. C'est cette expression du jugement qui intéresse le logicien, l'acte comme tel relevant de la psychologie. Comme pour la première opération de l'esprit, nous aurons à considérer parallèlement l'expression mentale et le signe verbal de la pensée.

1. Le discours, « oratio ».

Aristote inaugure au *Perihermeneias*, son étude de la deuxième opération de l'esprit par un chapitre (ch. 4) sur le discours en général. Selon la définition qui est donnée en ce lieu, le discours, ou plus simplement la phrase, « oratio » est un ensemble verbal dont les parties, prises séparément, ont une signification comme termes et non comme affirmation ou négation :

> *vox significativa ad placitum cujus partes separatæ aliquid significant ut dictio non ut affirmatio vel negatio.*

Autrement dit, le discours a pour éléments de simples termes. Cette affirmation ne va pas sans difficulté, car nous

rencontrerons des énonciations qui auront pour parties des propositions déjà constituées. Ex. : « S'il pleut, la terre sera mouillée ». Ce cas spécial des énonciations dites « composées » n'est pas compris dans la définition que nous venons de donner, laquelle n'envisage que les énonciations « simples » qui sont le type même de l'énonciation.

Dans la suite du livre, Aristote distingue le discours *imparfait* qui laisse l'esprit comme en suspens « homme juste », « en passant », et le discours *parfait* qui se présente comme quelque chose d'achevé « Pierre est juste ». Le discours parfait se subdivise lui-même en *énonciation* et *en argumentation*, formes expressives correspondant à la deuxième et à la troisième opération de l'esprit, et en *discours pratique* (ordinatif) où entre un élément d'intention volontaire. Ces discours pratiques sont pour saint Thomas de quatre sortes (cf. *Perihermeneias*, I, l. 7, n° 5) :

> « Du fait que l'intelligence ou la raison n'a pas seulement pour office de concevoir en elle-même la vérité objective, mais aussi de diriger et d'ordonner, d'après ce qu'elle a conçu, les autres choses, il résulte que, la conception même de l'esprit étant signifiée par le discours énonciatif, il doit y avoir d'autres formes de discours qui expriment l'ordre suivant lequel la raison exerce sa fonction de direction. Or un homme peut être ordonné par la raison d'un autre à trois actes : premièrement à faire attention, à quoi se rapporte le *discours vocatif* ; deuxièmement à donner vocalement réponse, et c'est à cela que correspond le *discours interrogatif* ; troisièmement, à exécuter, et à cela répond, relativement aux inférieurs, le *discours impératif*, et par rapport aux supérieurs le *discours déprécatif*, auquel se ramène le *discours optatif*, l'homme n'ayant d'autre moyen d'agir sur celui qui lui est supérieur que par l'expression d'un désir. »

Et saint Thomas de conclure que toutes ces formes de discours n'exprimant pas le vrai et le faux, seule l'énonciation proprement dite sera retenue par le logicien.

2. Énonciation et attribution.

Les éléments grammaticaux de l'énonciation sont, nous le savons, le sujet (S), la copule (C), le prédicat (P.) Le sujet et le prédicat sont les éléments matériels de l'énonciation, tandis que la copule, qui joue un rôle analogue à celui de la forme

déterminant la matière, peut en être considérée comme l'élément formel.

Considérée dans son unité, l'énonciation, expression du jugement, se présente essentiellement comme une attribution, *prædicatio*, c'est-à-dire comme la conjonction ou la disjonction de deux extrêmes, suivant qu'ils se conviennent ou ne se conviennent pas. « Pierre est musicien » : quand je prononce cette énonciation, j'attribue la qualité de « musicien » (P) à « Pierre » (S). Le point de vue tout à fait formel visé par le logicien dans le jugement, c'est donc la relation de convenance ou de disconvenance entre les deux extrêmes, qui fonde l'attribution effective.

Suivant la nature de cette relation on peut distinguer plusieurs modes d'attribution. Quand le sujet et le prédicat sont absolument semblables, on a la *prædicatio identica* ou attribution du même au même « l'homme est homme ». Quand le sujet et le prédicat, tout en convenant l'un à l'autre dans un même sujet, ne sont pas formellement identiques, on a la *prædicatio formalis* : c'est l'attribution normale « l'homme est bipède ». Ce second mode d'attribution se subdivise lui-même en *prædicatio essentialis* (per se) et en *prædicatio accidentalis* (per acc.) suivant que le prédicat convient au sujet en raison de son essence nécessairement, ou non (contingentement).

L'attribution formelle essentielle, ou nécessaire, est évidemment celle qui peut intéresser le logicien, car de l'attribution identique on ne peut rien tirer et l'attribution accidentelle est en dehors de la certitude scientifique. Saint Thomas après Aristote (*II Anal.*, I, l. 10), analyse avec soin ce type d'attribution et en distingue plusieurs modes, suivant que le prédicat exprime l'essence elle-même du sujet ou un élément se rattachant nécessairement à elle. C'est la fameuse théorie des *quatuor modi dicendi per se* (on ne dit pas *prædicandi*, car trois seulement de ces modes peuvent être attribués).

Le premier mode, *primus modus dicendi per se*, correspond au cas où le prédicat appartient à l'essence même du sujet, soit qu'il l'exprime totalement (définition : « l'homme est animal raisonnable ») ; soit qu'il l'exprime seulement en partie : « l'homme est animal », « l'homme est raisonnable ».

Le deuxième mode, *secundus modus dicendi per se*, correspond au cas où le prédicat exprime une propriété de l'essence : « l'homme a le pouvoir de rire ».

Le troisième mode, *tertius modus dicendi per se*, n'est pas, comme le remarque saint Thomas, un mode d'attribution mais d'existence : c'est la désignation du mode de réalité de la substance qui existe par elle-même et non dans un autre et ne peut, de ce fait, être attribuée à rien d'autre : « Pierre ».

Le quatrième mode, *quartus modus dicendi per se*, a trait au rapport de causalité efficiente ; le prédicat, ou plutôt le verbe prédicat exprime la causalité propre du sujet qui lui est ainsi attribué : « le peintre peint », « le médecin guérit ».

En plus de cette table des modes de prédication, saint Thomas, remarquant qu'un concept peut être pris concrètement « homme », ou abstraitement « humanité », a établi les règles à appliquer suivant que le sujet et le prédicat sont concrets ou abstraits. On peut dire par exemple : « l'homme est animal », « l'humanité est l'animalité », mais pas « l'homme est l'animalité ». Par contre on dira correctement : « Dieu est sa déité ».

3. Extension et compréhension dans le jugement.

Le sujet et le prédicat, étant des universaux, entrent chacun dans le jugement avec une extension et une compréhension donnée. C'est ainsi qu'on peut dire que le prédicat, qui est forme, détermine la compréhension du sujet. Dans « Pierre est musicien », je déclare que la qualité d'être musicien appartient à Pierre. On peut dire également qu'en jugeant je classe le sujet dans l'extension du prédicat : Pierre, dans l'énonciation précédente, est rangé au nombre des musiciens. - Après ce qui a été reconnu du concept, il appert que ces deux points de vue se combinent dans le jugement, qui est ainsi à la fois détermination de la compréhension du sujet, et analyse de l'extension du prédicat. Toutefois, le point de vue de la compréhension ayant la priorité, on précisera que juger c'est d'abord déterminer la compréhension du sujet.

§ III. Division de l'énonciation

Les divisions essentielles d'une opération se prennent à partir de son objet. Or l'énonciation, terme du jugement, a pour objet l'être même qu'elle affirme, *ipsum esse*. C'est donc du point de vue de l'être affirmé que s'effectueront les divisions essentielles relatives à cette opération : il y aura autant de types généraux d'énonciations qu'il y aura de modes spécifiques d'affirmation de l'être. La philosophie scolastique en a retenu trois principaux.

Les énonciations simples. — Le prédicat est un *esse* essentiel

ou accidentel, reçu dans un sujet qui remplit la fonction de substance ou de suppôt : « homme », « bipède », « grammairien », attribué à « Pierre ». Les énonciations qui correspondent : « Pierre est homme », etc., sont dites *simples* ou *catégoriques* parce qu'il y a simple attribution d'un prédicat à un sujet. On dira que l'on a des jugements d'*inhérence*, pour distinguer ce cas, où l'on se contente d'affirmer que le prédicat convient (inhère) au sujet, de celui où l'on précise le mode de cette inhérence (propositions modales).

Les énonciations composées. — Le prédicat affirmé exprime dans ce cas le lien existant entre des énonciations simples. Ex. : « Si la pluie tombe, la terre est mouillée. »

De telles énonciations sont dites de conjonction ou composées ; la copule n'est plus le verbe « est », mais des particules telles que « ou », « si », « et ». On voit que l'on a affaire à un cas très différent du précédent : la modalité d'être qu'on affirme n'est plus une partie de l'essence ou un accident d'un sujet, mais le lien même (causalité ou coexistence) unissant plusieurs réalités. Les éléments d'une telle énonciation sont déjà des énonciations constituées ; de là lui vient sa dénomination d'énonciation *composée* (ou hypothétique). Cependant on n'a pas encore là un vrai raisonnement, car il n'y a pas, à proprement parler, mouvement de l'esprit à partir de vérités acquises vers une vérité nouvelle. - L'énonciation composée, qui a son fondement dans la pluralité de l'être et dans les rapports qui en résultent, correspond, pour la deuxième opération de l'esprit à la division et la définition pour la première, ces dernières activités étant relatives à la pluralité des essences et à leurs rapports.

Les énonciations modales. — Le prédicat affirmé est le mode même de liaison des deux termes d'un jugement « il est nécessaire que le juste soit récompensé ». Ces modes, affectant la copule ou le verbe, sont, nous le verrons, le possible, l'impossible, le nécessaire, et le contingent. L'affirmation ainsi constituée a pour objet la modalité de l'*ipsum esse* qu'elle considère.

La théorie des modales est longuement développée par Aristote au *Perihermeneias* ; celle des propositions composées ne remonte guère, au contraire, qu'à la logique stoïcienne.

1. Les énonciations simples.

L'énonciation simple constitue le type normal de l'activité de la deuxième opération de l'esprit ; les autres espèces d'énonciation n'en seront que des modes dérivés, et supposeront

toujours à leur base la simple attribution. Les énonciations simples sont constituées, on le sait, d'un prédicat, qui avec la copule-verbe fait fonction de forme déterminante, et d'un sujet. On divisera les énonciations simples, soit au point de vue de la forme (division essentielle), soit à celui de la matière, (division dite accidentelle).

a) Du point de vue de la forme ou de la qualité, les énonciations simples se divisent en *affirmatives* et *négatives*. Je compare le prédicat et le sujet, et si je vois qu'ils se conviennent dans la réalité, j'affirme leur liaison « l'homme est un animal, » si je vois au contraire qu'ils ne se conviennent pas, je nie qu'il y ait liaison « l'homme n'est pas un pur esprit ». Notons que, du côté de l'esprit, il y a également dans les deux cas un rapprochement, une liaison, des deux termes en présence ; c'est en réalité sur le rapport objectif que porte l'affirmation ou la négation.

b) Du point de vue de la matière ou du sujet, on distingue principalement, correspondant à la division parallèle des termes, les propositions *universelles* « tout homme est mortel », *particulières*, « quelque homme est philosophe », *singulières* « Pierre est philosophe », et *indéfinies* « l'homme est mortel ». Ces dernières propositions ne sont évidemment utilisables en logique que pour autant que l'on peut les ramener à l'un des types précédents.

c) Du point de vue de la copule ou du verbe, on peut encore établir des distinctions secondaires :

Énonciations *nécessaires*, quand le lien affirmé est nécessaire, « l'homme est capable de rire », *contingentes*, si ce lien est contingent « Pierre est musicien », *impossibles*, s'il est impossible, « Pierre est un ange ». La modalité de l'affirmation n'étant pas encore explicitement exprimée, l'on n'a pas encore affaire, dans tous ces cas, à de véritables propositions modales.

Énonciations au *passé*, au *présent*, au *futur*, suivant que le verbe est à l'un ou l'autre de ces temps. Si elles sont vraies, ces énonciations seront toujours vraies ; toutefois celles qui porteront sur un *futur contingent*, « le monde finira dans mille ans » posent un cas spécial sur lequel nous aurons à revenir.

d) *Application logique de ces divisions.* — En logique on retiendra spécialement les énonciations nécessaires, qui seules peuvent entrer dans des raisonnements rigoureusement scientifiques ; et, au point de vue de la quantité, les universelles et

les particulières, les singulières pouvant, quant à leurs propriétés logiques, être assimilées pratiquement aux universelles. Les principaux types de propositions étudiées seront, compte tenu en outre de la distinction des affirmatives et des négatives :

A. Universelles affirmatives : « tout homme est animal »
E. Universelles négatives : « aucun homme n'est ange »
I. Particulières affirmatives : « quelque homme est philosophe »
O. Particulières négatives : « quelque homme n'est pas philosophe ».

L'*acception* des termes étant, nous l'avons vu, dépendante de la forme spéciale des diverses propositions, chacun des types que nous venons de distinguer impose au sujet et au prédicat des conditions particulières en ce qui concerne leur compréhension et leur extension.

Le *sujet* est, en règle générale, pris dans toute sa compréhension, son extension étant rendue manifeste par les particules, tout, aucun, quelque, etc.

Les règles relatives au *prédicat* sont les suivantes. En toute affirmative, le prédicat est pris particulièrement « tout homme est [quelque] animal », en toute négative, le prédicat est pris universellement « aucun homme n'est [tout] ange »; en toute affirmative, le prédicat est pris dans toute sa compréhension « tout homme est [tout ce qu'est] animal »; en toute négative, le prédicat est pris seulement dans une partie de sa compréhension « quelque homme n'est pas [une partie de ce qu'est] philosophe ».

e) *Rapports de l'affirmation et de la négation.* — La distinction des propositions en affirmatives et en négatives est particulièrement importante. En engendrant l'opposition dite de contradiction, *est - non est*, elle donnera lieu au premier principe de la vie de l'esprit, celui de non-contradiction. Elle sera pareillement à la base de la théorie de l'opposition des propositions.

On peut se demander ce qui a la priorité de l'affirmation et de la négation. Saint Thomas (*Perihermeneias*, I, l. 8, n° 3) répond que c'est, à trois points de vue différents, l'affirmation : *au point de vue de la chose*, l'*esse* ayant priorité sur le *non esse* ; *au point de vue de l'intelligence*, toute division présupposant une composition; *au point de vue du langage*, la négation étant un signe qui ajoute à l'affirmation et donc est moins simple qu'elle.

La négation n'en a pas moins un rôle essentiel dans la vie de l'esprit humain qui, ne saisissant pas d'emblée l'essence des choses et leur différenciation, procède par discrimination progressive du donné. Au niveau de la première opération de l'esprit, dans l'ordre des concepts, cette discrimination s'accomplit par divisions ; à celui de la deuxième opération de l'esprit, dans l'ordre de l'être concret, elle s'effectue par négations.

2. Les énonciations composées.

Dans les propositions simples on unissait deux termes par la copule *est*, dans les propositions composées on associe deux propositions : « s'il pleut, la terre sera mouillée ». Ce que j'affirme proprement, ici, c'est le lien entre les propositions. Ce lien joue le rôle de prédicat, et les deux propositions que l'on associe, celui de sujet. Cette forme logique de pensée est, on l'a dit, relative aux rapports des réalités entre elles : on ne qualifie plus ici un sujet, on relie des sujets constitués.

a) *Propositions ouvertement composées.* — On les distingue essentiellement d'après les particules qui signifient la liaison affirmée :

la proposition *copulative* (particule *et*) exprime des liaisons de coexistence : « l'ennemi est entré dans la place et la garnison s'est rendue »

la proposition *disjonctive* (particule *ou*) exprime une opposition exclusive : « ou ils se rendront, ou ils mourront »

la proposition *conditionnelle* (particule *si*) exprime la nécessité d'une connexion : « si l'homme est raisonnable, il est libre ».

En plus de ces trois espèces, on mentionne parfois les énonciations *causales*, avec la particule *donc* ou *parce que* : « l'homme est libre parce qu'il est raisonnable ». En réalité ces énonciations causales ne sont que des raisonnements syllogistiques incomplètement développés : « tout être libre est raisonnable - or l'homme est un être libre - donc il est raisonnable ».

Parmi ces propositions la logique retient surtout les propositions conditionnelles, du moins celles qui portent sur une liaison véritablement nécessaire. Ces propositions, qui affirment à leur manière la nécessité des conséquences, fourniront les éléments d'une catégorie spéciale de syllogismes, les syllogismes hypothétiques : « si l'homme est raisonnable il est libre — or l'homme est raisonnable — donc il est libre ». Remarquons que, comme toutes les énonciations composées,

les énonciations conditionnelles présupposent les énonciations catégoriques qui demeurent comme le type « cardinal » de cette expression logique.

b) *Propositions occultement composées.* — A côté de ces énonciations dont la composition est manifeste, les logiciens distinguent une autre série d'énonciations qu'ils qualifient d'*occultement composées*, du fait que leur composition n'est pas immédiatement perceptible. On les appelle aussi « exponibles », *exponibiles*, exprimant par là qu'elles peuvent être développées en plusieurs propositions. Ce sont :

les propositions *exclusives*, dont le sujet ou le prédicat est affecté de la particule « seul », *solum*, *tantum* : « seul Dieu est éternel » = « Dieu est éternel et il n'y a pas d'autre être que lui qui soit éternel »
les propositions *exceptives*, dans lesquelles une partie de l'extension du sujet se voit rejetée en dehors de l'affirmation (particule « sauf », *præter*): « tous les êtres, sauf Dieu, sont contingents » = « tous les êtres sont contingents, Dieu n'est pas contingent »
les propositions *réduplicatives*, dans lesquelles on redouble la signification du sujet par un des ses aspects, ce qui précise sa compréhension (particule « en tant que » *in quantum*). « L'homme, en tant qu'homme, raisonne » = « l'homme raisonne, il est dans sa nature de raisonner ».

3. Propositions modales.

Les propositions catégoriques affirmaient simplement ou niaient les modalités d'être d'un sujet ; les propositions composées se plaçaient au point de vue des rapports des êtres entre eux ; il est une troisième espèce de propositions, les modales, qui, elles, précisent sous quel mode s'effectue l'affirmation comprise dans les propositions simples : « il est nécessaire que l'animal se corrompe ». Par cette proposition j'affirme que la modalité d'être « se corrompre » s'attribue nécessairement au sujet « animal ». La modalité, bien qu'elle ne puisse être entièrement abstraite de la liaison qu'elle qualifie, joue cependant dans de telles propositions le rôle de quasi-prédicat : l'affirmation porte sur le mode. Remarquons que si la modalité n'affecte que le sujet ou le prédicat isolément considérés, on n'a pas une véritable modale, comme par exemple en cette proposition : « On nous a proposé un problème impossible ». La modalité doit affecter la liaison même du prédicat et du sujet.

Si l'on exclut le vrai et le faux qui, étant impliquées dans signification même de toute proposition, ne sont pas de vrais modes qualificatifs, il reste pour Aristote quatre modes, caractéristiques d'autant de sortes de propositions modales ;

le nécessaire, non posse non esse : « il est nécessaire que le juste soit récompensé »
l'impossible, non posse esse : « il est impossible que les élus commettent des péchés »
le contingent, posse non esse : « Socrate est assis de façon contingente »
le possible, posse esse : « il est possible que Socrate se lève ».

On distingue dans une modale le *modus* et le *dictum*. Le *dictum* est l'énonciation de la composition du sujet et du prédicat. Le *modus* est l'expression du mode (possible, etc.) de cette union. En tenant compte de cette distinction on dira que les modales peuvent être prises :

in sensu composito : le *dictum* tient alors la place du sujet et le *modus* celui du prédicat ; ce sont les véritables modales : « il est impossible que celui qui est assis soit debout »
in sensu diviso : le *modus*, pris adverbialement, porte alors sur la copule : « celui qui est assis est possiblement debout ».

Ces distinctions du *sensus compositus* et du *sensus divisus* ont leur application dans des problèmes capitaux tels que ceux de la liberté et de la prédestination. Par exemple (cf. S. THOMAS, *Iª Pª*, q. 14, a. 13, ad 3), il s'agit de savoir si ce que Dieu a prévu devoir être existera nécessairement : « omne scitum a Deo necessarium est esse ». On répondra que *in sensu composito* cette proposition est vraie : il est nécessaire que ce qui a été prévu par Dieu soit. Au contraire *in sensu diviso* cette proposition est fausse : ce qui a été prévu par Dieu peut ne pas arriver nécessairement, c'est-à-dire peut se produire de façon contingente. Dieu prévoit la décision libre que je prendrai : nécessairement je la prendrai, mais je la prendrai librement c'est-à-dire de façon non nécessaire.

4. Les jugements de relation.

Les logiciens scolastiques n'ont pas fait une étude spéciale des jugements dans lesquels la modalité affirmée paraît être une relation : « Pierre est plus petit que Paul », « six est égal à cinq plus un ». Les logiciens modernes, à cause surtout du développement pris par les sciences mathématiques où la

relation tient une place essentielle, se sont au contraire longuement arrêtés à ce cas. Certains (Lachelier dans *La proposition et le syllogisme*) estiment qu'à la relation correspond un type de pensée logiquement différent de celui qu'envisageait la logique de type classique, dite de l'inhérence, de sorte que, pour le jugement, il faudrait considérer à part les jugements de relation, qui auraient une structure tout à fait originale. Il n'y aurait plus, dans ce cas, sujet et prédicat reliés par la copule « est », ni affirmation de l'appartenance d'un prédicat à un sujet, mais deux termes également sujets que l'on relierait par un rapport qui n'est plus un rapport d'inhérence. Dans la proposition « Fontainebleau est plus petit que Versailles », par exemple, l'on ne doit pas considérer « Versailles » comme le prédicat de « Fontainebleau », mais « Fontainebleau » et « Versailles » comme deux sujets que l'on met en relation de comparaison, du point de vue de la grandeur, par un acte de synthèse originale qui n'est plus une attribution simple.

Il faut accorder aux tenants de cette théorie que la relation est incontestablement un mode d'être tout à fait original, et qu'il peut être fructueux, du point de vue logique, de faire une étude spéciale des formes de pensée qui s'y rapportent. Mais nous estimons qu'il n'y a pas une logique de la relation qui échapperait totalement aux principes et aux lois de la logique dite de l'inhérence. Dans tout jugement, en particulier, l'on doit distinguer un sujet et un prédicat, et le jugement sera toujours essentiellement affirmation et négation d'être.

Comme la relation du point de vue de la réalité, paraît être intermédiaire entre plusieurs « sujets », on pourra interpréter en deux sens différents les jugements qui s'y rapportent : ou en faisant d'un des sujets réels le sujet logique : « Fontainebleau » (S) « est » (C) « plus petit que Versailles » (P) ; le sujet est, dans ce jugement, « Fontainebleau », et le prédicat « plus petit que Versailles » ; - ou en prenant comme sujet la relation indéterminée et comme prédicat sa détermination que l'on affirme : « le rapport de Fontainebleau à Versailles » (S) « est » (C) « un rapport de plus petit à plus grand » (P). - Dans le premier cas c'est l'inhérence dans un sujet réel *(esse in)* que l'on a affirmée, dans le second cas, c'est son être même de relation *(esse ad)* que l'on a considéré. Mais dans l'une ou l'autre de ces interprétations, il y a eu, comme pour un jugement ordinaire, une certaine attribution d'un prédicat à un sujet. L'affirmation d'être qui est impliquée dans toute pensée, au niveau de la deuxième opération de l'esprit, est essentiellement de type attributif.

§ IV. Propriétés des énonciations

Les énonciations, considérées comme touts et les unes par rapport aux autres, ont des propriétés. La plus essentielle de ces propriétés est l'*opposition*, qui découle du caractère même d'affirmation ou de négation que présente nécessairement tout jugement. Si je viens à déclarer que « cet objet est blanc », je pose par le fait même une opposition à toute proposition qui irait à l'encontre telle que : « cet objet n'est pas blanc ».

La notion d'« opposition » tient une place considérable dans les écrits logiques d'Aristote. Elle est étudiée en particulier, en ce qui concerne la proposition, au *Perihermeneias* (à partir du ch. 6), mais on la rencontrait déjà à propos des termes (*Catégories*, ch. 10 et 11) ; (cf. également : *Métaphysiques*, Δ, ch. 10 et I, ch. 4 et sv.). Lire sur ce sujet, dans le *Système d'Aristote* de Hamelin le chapitre consacré à l'opposition (p. 128 et sv).

On peut, dans la philosophie antérieure découvrir une double origine à cette théorie : dans la physique présocratique d'une part, où l'on accordait déjà une très grande attention à la contrariété des qualités, chaud-froid, sec-humide, et où l'on concevait le changement comme le passage d'un contraire à un autre contraire ; dans les spéculations sur la possibilité de l'attribution d'autre part (celles d'Anthistène notamment), où l'on supposait nécessairement admise l'exclusion parménidienne de l'être et du non-être. - Dans la philosophie moderne, cette notion de l'opposition a de nouveau beaucoup retenu l'attention ; certains idéalistes, Hegel, Hamelin, et à un autre point de vue Meyerson, la considèrent pratiquement comme le fait primitif ou la donnée essentielle sur laquelle doit reposer toute la métaphysique.

La théorie aristotélicienne, pour revenir à elle, comprend deux pièces principales que nous allons considérer successivement : 1° une théorie générale de l'opposition avec sa distinction en quatre types fondamentaux ; 2° la théorie spéciale de l'opposition des propositions.

1. **Les quatre modes de l'opposition** (*Catégor.* ch. 10).

« L'opposition d'un terme a un autre se dit de quatre façons : il y a l'opposition des relatifs, celle des contraires, celle de la privation à la possession et celle de l'affirmation à la négation. - L'opposition, dans chacun de ces cas, peut s'ex-

primer schématiquement de la façon suivante : celle des relatifs, comme le double à la moitié ; celle des contraires, comme le mal au bien ; celle de la privation à la possession, comme la cécité à la vue ; celle de l'affirmation à la négation, comme : il est assis, il n'est pas assis ».

Passons en revue chacun de ces types d'opposition.

L'opposition des relatifs. — Est relatif un terme qui, dans son essence, se rapporte à un autre et ne peut par conséquent être conçu que par rapport à lui : le double est ainsi double par rapport à la moitié et la connaissance fonction d'un connaissable. Remarquons que les relatifs ne sont pas de véritables opposés, car l'opposition proprement dite comporte une exclusion de ses termes l'un par rapport à l'autre (l'affirmation exclut la négation) ; le relatif au contraire ne peut exister que par rapport à son contraire, qui le complète en quelque sorte (la connaissance suppose la réalité même d'un connaissable).

L'opposition des contraires. — Les contraires ne peuvent être dits, comme les relatifs, l'un de l'autre, on ne dit pas « le froid du chaud », mais ils se posent l'un en face de l'autre en se repoussant mutuellement. C'est une véritable opposition. Ce qui distinguera les contraires des deux derniers types d'opposition, c'est le lien, la communauté qu'ils conservent encore sous leur mutuelle répugnance : ils s'excluent dans un même sujet, celui-ci ne pouvant recevoir en même temps les deux contraires, chaud et froid par exemple, mais demeurant le support présomptif de l'un et de l'autre. En outre, dans l'opposition des contraires, il subsiste ce que l'on appelle une communauté de genre : ainsi le blanc et le noir s'excluent dans le genre couleur. Certains contraires n'admettaient pas, pour Aristote, d'intermédiaires, le pair et l'impair par exemple ; d'autres en comportent, le noir et le blanc entre lesquels il y a de multiples teintes telles que le gris.

L'opposition privation-possession. — Ce type d'opposition comporte une négation plus radicale que la contrariété : il n'y a plus communauté de genre entre un « habitus » et sa « privation », mais seulement de sujet. L'exemple classique de ce type d'opposition est celui de la vue et de sa privation, la cécité : dans un même sujet, ces extrêmes s'excluent. Il faut préciser qu'il n'y a lieu de parler de privation ou de son opposé que si la perfection en cause doit effectivement se trouver dans le sujet considéré : la pierre n'est pas « privée » de la vue, mais un vivant l'est, lorsqu'il se trouve dans les conditions où normalement il devait voir.

L'opposition des contradictoires. — C'est la plus forte de toutes, et, comme on le verra, le fondement même de toute opposition : un des partis exclut complètement l'autre, sans qu'il subsiste entre eux rien de commun. Cette opposition se réalise essentiellement entre l'affirmation et la négation, c'est-à-dire dans le jugement : « Socrate est malade ». - « Socrate n'est pas malade » ; elle se rattache immédiatement à la propriété de vérité ou de fausseté qui appartient nécessairement au jugement.

Cette classification, que nous venons d'établir à la suite d'Aristote, va, on le voit, dans le sens d'oppositions de plus en plus accentuées. Partant de la relativité, qui n'est pas une véritable exclusion, elle aboutit à la négation absolue ou à la contradiction. Cette gradation apparaît bien dans ce texte de saint Thomas (*Métaph.*, V, l. 12, n° 922).

> « Primo enim dicit quot modis dicuntur opposita ; quia quatuor modis, scilicet contradictoria, contraria, privatio et habitus et ad aliquid. Aliquid enim contraponitur alteri vel opponitur, aut ratione dependentiæ, quo dependet ab ipso, et sic sunt opposita *relative*. Aut ratione remotionis, quia scilicet unum removet alterum. Quod quidem contingit tripliciter. Aut enim totaliter removet nihil relinquens, et sic est *negatio*. Aut relinquit subjectum solum, et sic est *privatio*. Aut relinquit subjectum et genus, et sic est *contrarium*. Nam contraria non sunt solum in eodem subjecto, sed etiam in eodem genere. »

Il importe de remarquer que l'opposition, telle que nous venons de la définir et de la diviser en suivant la théorie exposée dans les *Catégories*, est d'abord opposition des concepts et corrélativement des choses qu'ils représentent. Cependant déjà dans ce tableau l'opposition de contradiction ne se réalisait que dans le jugement ; ce n'est que d'une façon dérivée et impropre que l'on peut transposer aux concepts une telle opposition, ex. « malade » - « non malade », car le terme négatif « non malade » est un terme indéterminé. Si nous nous souvenons que cette opposition est à la racine des autres types d'opposition, on devra reconnaître qu'effectivement l'opposition est d'abord une propriété du jugement ou de l'énonciation. C'est à présent dans ce domaine que nous allons l'étudier : à côté de la contradiction que nous connaissons déjà, nous y trouverons, comme pour les termes, des types atténués de répugnance, la contrariété et la sous-contrariété.

2. L'opposition des propositions.

Ce type d'opposition, que l'on peut appeler logique, par comparaison avec l'opposition des concepts qui, résultant immédiatement de la nature des choses, peut être dite physique, est d'un intérêt très pratique dans l'art du raisonnement. Les propositions s'excluant en effet sous le rapport de la vérité ou de la fausseté, on peut, l'un des opposés étant donné, conclure la vérité ou la fausseté de l'autre.

Quand deux propositions pourront-elles être dites opposées ? Lorsque, faut-il répondre, l'on affirme et que l'on nie le même prédicat d'un même sujet. L'opposition des propositions se définit ainsi :

affirmatio et negatio ejusdem de eodem.

Cette définition ne s'applique pas, on le voit, aux oppositions des universelles affirmatives — particulières affirmatives, et des universelles négatives — particulières négatives, qui diffèrent seulement par leur quantité. Remarquons en outre que si le sujet et le prédicat doivent avoir la même signification dans les deux opposées, ils peuvent avoir des quantités différentes.

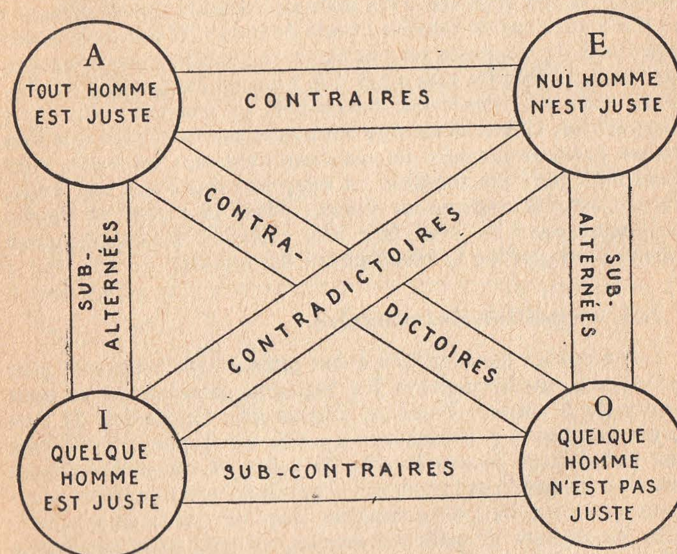
L'opposition des propositions aura des degrés, selon que l'affirmation et la négation se détruiront plus ou moins complètement en laissant ou ne laissant pas de solutions intermédiaires.

Dans *l'opposition de contradiction*, il y a pure et simple destruction de l'alternative opposée. Deux contradictoires ne peuvent donc être en même temps vraies ou fausses : l'une étant vraie, l'autre est nécessairement fausse et réciproquement. On forme la contradictoire en changeant la qualité et la quantité de la proposition en question : « tout homme est juste » - « quelque homme n'est pas juste ».

Dans *l'opposition de contrariété*, on modifie seulement la qualité, la quantité des sujets demeurant la même, c'est-à-dire universelle. De ce fait il subsistera entre les deux propositions une certaine communauté, et la destruction ne sera plus aussi absolue. Deux contraires ne pourront être vraies en même temps, mais elles pourront être toutes deux fausses, car la possibilité de propositions intermédiaires demeure. Ex. : « tout homme est juste » - « nul homme n'est juste ». Ces deux propositions sont également fausses s'il est vrai que « quelque homme est juste ».

Dans *l'opposition de sous-contrariété*, la quantité ne change pas non plus, mais les deux propositions sont particulières : elles ne pourront être fausses en même temps, mais elles pourront être toutes deux vraies : « quelque homme est juste » - « quelque homme n'est pas juste ».

On représente traditionnellement ces divers types d'opposition, auxquels on joint l'opposition, relative ou de subalternation, dans le tableau suivant.



Remarque. — Deux propositions *singulières*, « Pierre est juste » - « Pierre n'est pas juste », s'opposent de façon contradictoire et non contraire, bien que la quantité du sujet n'ait pas changé ; il n'y a en effet alors aucune possibilité de solutions intermédiaires, comme c'était le cas dans les propositions à sujet universel ou particulier.

3. Le cas des futurs contingents (*Periherm.*, c. 9, 18 a 34).

Les propositions universelles étant nécessaires et donc déterminées quant à leur vérité, n'offrent pas dans leur oppo-

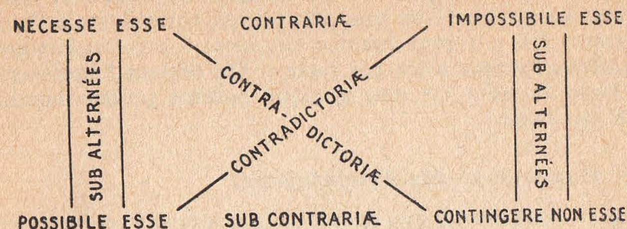
sition de difficultés spéciales. Les propositions portant sur des contingents passés ou présents n'en présentent pas davantage, leur vérité ou leur fausseté se trouvant, elle aussi, fixée certainement : il est vrai par exemple et il sera toujours vrai de dire que « Napoléon est mort à Sainte-Hélène ». Il n'en va pas de même si l'on a affaire à des futurs contingents, c'est-à-dire qui peuvent exister ou ne pas exister : la vérité ou la fausseté des propositions qui les concerne ne peut évidemment se trouver déterminée à l'avance. Soit par exemple cette proposition et son opposée : « il y aura une bataille navale demain » - « il n'y aura pas de bataille navale demain ». Si nous déclarons que l'une de ces deux propositions, la première par exemple, est vraie, la bataille sera alors non plus un événement contingent, mais un événement nécessaire, ce qui est contraire à l'hypothèse. Il faut donc dire avec Aristote que, sans que l'on puisse préciser laquelle de ces deux opposées est vraie, elles s'excluent indéterminément : à supposer que l'une soit vraie, l'autre est nécessairement fausse. Mais ni l'une, ni l'autre isolément prise ne peut être dite vraie ou fausse. Ainsi se trouve sauvegardée la contingence du monde.

4. L'opposition des modales.

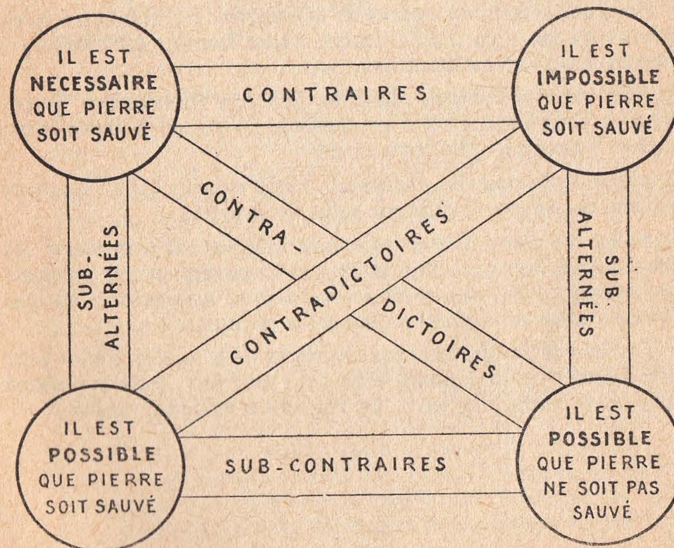
Les modales donnent lieu à des oppositions beaucoup plus complexes, qu'Aristote et les logiciens postérieurs se sont appliqués à classer. Nous ne dirons que l'essentiel. Si l'on se souvient qu'il y a dans une modale un *dictum*, c'est-à-dire une proposition jouant le rôle de sujet, et un *modus* faisant fonction de prédicat (nécessaire, possible, etc.) on verra aisément qu'il y a lieu de distinguer dans ce cas deux qualités, celle du dictum et celle du modus, ce qui, pour un même sujet et un même verbe, donnera déjà quatre hypothèses :

Il est possible que Pierre vienne
Il est possible que Pierre ne vienne pas
Il n'est pas possible que Pierre vienne
Il n'est pas possible que Pierre ne vienne pas

De même il y aura deux quantités, les modes « impossible » et « nécessaire » étant considérés comme universels et les modes « possible » et « contingent » comme particuliers. - En faisant abstraction de la quantité du *dictum* nous obtiendrons le tableau suivant (*Perihermeneias*, continuation par Cajetan, II, l. 12, n° 13).



En prenant un exemple concret et en établissant l'équivalence pratique : contingent = possible, on obtient ce tableau :



5. L'équivalence des propositions (æquipollentia).

On dit d'une façon générale que deux propositions sont équivalentes lorsqu'elles ont la même signification. Plus précisément on dira qu'il y a équivalence quand on pourra,

par la simple interposition de la particule négative, transformer une opposée en une proposition équivalente à l'autre opposée. Ex. : « tout homme est juste » ; contradictoire : « quelque homme n'est pas juste ». On obtient l'équivalente en niant le sujet : « non quelque homme (aucun homme) n'est pas juste ».

6. Conversion des propositions.

La conversion est une opération par laquelle on intervertir les extrêmes d'une proposition sans en détruire la vérité. Ex. : « aucun homme n'est ange » se convertit en « aucun ange n'est homme ». Cette opération aura, nous le verrons, une application pratique dans la théorie du syllogisme.

Quelles sont les règles de la conversion ? Disons sans plus que :

a) pour convertir une *universelle affirmative* (A) il faut prendre le nouveau sujet particulièrement. « tout homme est mortel » - « quelque mortel est homme »

b) pour une *universelle négative* (E), on intervertira purement et simplement sujet et prédicat : « aucun homme n'est ange » - « aucun ange n'est homme »

c) même règle pour les *particulières affirmatives* (I) : « quelque homme est saint » - « quelque saint est homme »

d) pour les *particulières négatives* (O), ayant interverti les extrêmes on les niera l'un et l'autre (contraposition) : « quelque homme n'est pas saint » - « quelque non saint n'est pas non homme » = « quelque non saint est homme ».

Toutes ces opérations nos orientent déjà vers la logique du raisonnement ; cependant elles ne sont pas encore, comme nous le verrons plus tard, de véritables raisonnements.

CHAPITRE III

LE SYLLOGISME

§ I. Le raisonnement en général

1. Place du raisonnement dans la connaissance humaine.

Nous avons étudié jusqu'ici les deux premières opérations de l'esprit, appréhension simple et jugement. Par l'appréhension simple l'esprit saisit la « quiddité » abstraite des choses; par le jugement il affirme l'être concret. Ces deux opérations, même si elles supposaient une activité antérieure de l'esprit, étaient en réalité des activités simples et comme immobiles : c'étaient des actes de l'*intellectus ut intellectus*.

Mais à la différence de Dieu et des anges qui, étant de simples intelligences, perçoivent dans un seul objet intellectuel tout ce qui peut être contenu en lui ou dépendre de lui, l'homme n'a que des appréhensions primitives imparfaites et confuses : il n'épuise pas immédiatement son objet. Le jugement, composition et division, et les actes complexes se rattachant à la première opération, définition et division, permettaient déjà d'associer et de développer tels et tels éléments. du donné. Mais l'organisation d'ensemble de ce donné suppose une troisième opération, essentiellement discursive, le raisonnement, œuvre de l'intelligence humaine en tant que telle, *intellectus ut ratio*, l'homme se définissant un animal doué de raison (cf. S. Thomas, *Ia Pa*, q. 79, a. 8) :

> « Faire acte de simple intellection (intelligere), n'est autre chose en effet que saisir absolument la vérité des choses, tandis que raisonner consiste à passer d'un objet perçu à un autre objet perçu en vue d'entrer en possession de la vérité intelligible. De là vient que les anges qui, selon le

mode de leur nature, possèdent de façon parfaite la connaissance de la vérité intelligible, ne se voient pas contraints de procéder en allant d'un objet à un autre, mais saisissent absolument et sans discursus la vérité intelligible... Les hommes, au contraire, parviennent à la connaissance de la vérité intelligible en allant d'un objet à un autre... C'est pourquoi ils sont dits raisonnables. Il est donc évident que raisonner se rapporte à faire acte de simple intellection, comme être mû à être en repos, ou comme acquérir à avoir. »

2. Nature du raisonnement.

Saint Thomas, dans son commentaire sur les *Seconds analytiques*, définit ainsi le raisonnement (*II Anal.*, I, l. 1, n° 4) :

« Le troisième acte de la raison correspond à ce qui est le propre de la raison à savoir à aller d'un objet perçu à un autre objet perçu, de telle façon que par ce qui est connu l'on parvienne à ce qui est inconnu. »

Tertius autem actus rationis est secundum id quod est proprium rationis, scilicet discurrere ab uno in aliud, ut per id quod est notum deveniat in cognitionem ignoti.

Dans cette définition nous devons distinguer trois éléments - *discurrere* : le raisonnement est un « discours », c'est-à-dire, dans l'ordre de la pensée, un mouvement. Saint Thomas, dans le texte cité plus haut, comparaît les autres opérations de l'esprit au repos ; le raisonnement, lui, est essentiellement mouvement. Remarquons que cette opération conservera une certaine unité, elle ne sera pas une simple juxtaposition d'actes, mais cette unité sera celle d'un mouvement, d'un discours - *ab uno in aliud* : tout mouvement s'effectue entre deux termes, ici l'*antécédent* et le *conséquent* ; l'antécédent est l'ensemble des vérités que l'on a préalablement admises et qui permet d'acquérir une vérité nouvelle exprimée par le conséquent - *per* : cette particule définit le mode selon lequel on passe de l'antécédent au conséquent. Ce n'est pas par mode de simple succession, mais par mode de *causalité*. Dans ce mouvement d'ordre intellectuel et immanent qu'est le raisonnement, l'antécédent est cause du conséquent. Ni la juxtaposition de deux termes ni même la juxtaposition de plusieurs jugements ne constitue donc un vrai raisonnement. Cette opération suppose nécessairement une dépendance dans l'ordre de la vérité par mode de causalité.

Il faut également qu'il y ait passage d'une vérité à une autre vérité. Ni dans la conversion, ni dans l'opposition des propositions il n'y a proprement raisonnement, parce que, s'il y a bien dépendance dans la vérité des propositions en question, il n'y a pas en réalité en présence deux vérités différentes : la seconde proposition ne fait que traduire avec une construction différente ce qu'exprimait déjà la première. Ex. : « aucun homme n'est ange » énonce la même vérité que « aucun ange n'est homme ». Si donc je puis légitimement conclure de la vérité d'une de ces propositions à celle de l'autre, je ne puis dire que j'ai raisonné, parce que je n'ai pas déduit une autre vérité. - Sur ce sujet on peut consulter Stuart Mill (*Logique*, L. II, ch. 1) où il est montré que le passage d'une vérité à une autre expression de la même vérité ne constitue pas un raisonnement.

3. Divisions du raisonnement.

Nous avons vu que le raisonnement peut être considéré à deux points de vue différents : *formellement*, c'est-à-dire dans son agencement logique, *matériellement*, c'est-à-dire quant à son contenu. Il y aura donc une étude formelle et une étude matérielle du raisonnement.

L'étude formelle du raisonnement, qui va nous retenir d'abord, se subdivise en deux sections correspondant aux deux grands types classiques de cette opération : le *syllogisme* ou *déduction*, que l'on peut caractériser d'une manière générale comme le raisonnement qui va du plus universel au moins universel ; l'*induction* qui est, en sens inverse, le passage du particulier à l'universel.

4. Nature et divisions du syllogisme.

Aristote définit le syllogisme, dans le livre qu'il consacre à son étude (*I Anal.* I, c. 1, 24 b 18) : « un discours dans lequel, certaines choses étant posées, quelque chose d'autre que ces données en résulte nécessairement par le seul fait de ces données ». Cette définition semble convenir à toutes formes de raisonnement nécessaire ; restreinte au syllogisme, elle paraîtrait donc signifier qu'il n'y avait, pour Aristote, d'autre forme apodictique de raisonnement que celle-là.

On distingue deux grandes espèces de syllogisme : le *syllogisme catégorique*, dans lequel la majeure est une proposition catégorique et le *syllogisme hypothétique* qui a, lui, pour majeure, une proposition hypothétique ou composée. Si nous

remarquons en outre qu'il existe des formes particulières de syllogismes, dérivées des précédentes, nous pourrons diviser pratiquement notre étude en trois paragraphes traitant respectivement : du syllogisme catégorique, du syllogisme hypothétique, des formes particulières du syllogisme. Comme le syllogisme catégorique est celui qui a le plus d'utilité et qu'il se trouve au principe des autres, c'est sur lui que nous ferons porter principalement notre attention.

§ II. Le syllogisme catégorique

1. Nature du syllogisme catégorique.

a) *Définition et éléments.* — Le syllogisme catégorique est une argumentation dans l'antécédent de laquelle on associe deux termes à un même troisième, de sorte qu'on puisse inférer de là un conséquent où ces deux termes se trouvent convenir entre eux ou non (Gredt) :

> *argumentatio, in cujus antecedente comparantur duo termini cum uno eodemque tertio ut exinde inferatur consequens quod enuntiat illos duos terminos inter se convenire vel non convenire.*

Si l'on analyse cette définition, on constatera que le syllogisme catégorique se compose nécessairement de trois termes, et que l'on pourra exprimer les rapports qui sont supposés entre eux en trois propositions. Dans les deux premières, qui constituent l'antécédent, le terme intermédiaire sera successivement comparé aux deux extrêmes ; dans la troisième, qui exprime le conséquent, les deux extrêmes se verront associés entre eux. Exemple :

antécédent	Ce qui est spirituel (M) est immortel (T) Or l'âme humaine (t) est spirituelle (M)
conséquent	Donc l'âme humaine (t) est immortelle (T)

On appelle : *Grand terme* (T), le prédicat de la conclusion
Petit terme (t), le sujet de la conclusion
Moyen terme (M), le terme commun des prémisses

prémisses, les propositions constituant l'antécédent

majeure, celle des prémisses qui contient le grand terme
mineure, celle qui contient le petit terme
conclusion, la proposition conséquente

Remarquons, et ceci est très important, que dans la pensée et le langage courants, on ne développe pas habituellement les raisonnements syllogistiques que l'on peut faire en prémisses et conclusion. On dira par exemple tout simplement : « L'âme humaine est immortelle parce qu'elle est spirituelle ». Mais il est toujours possible de procéder à cette décomposition, car dans toute déduction il y a nécessairement trois termes et donc trois propositions. En logique, où l'on cherche à mettre en évidence toutes les liaisons de la pensée, on représentera normalement la déduction avec sa figuration développée.

b) *Vraie nature du syllogisme.* — Nous n'avons donné jusqu'ici qu'une analyse descriptive du syllogisme. Il convient que nous revenions sur sa définition pour que nous puissions nous rendre compte exactement de sa nature et nous mettre ainsi en état de repousser les critiques que les modernes ont faites, pour l'avoir mal comprise, de cette forme de raisonnement.

La question qui se pose est la suivante : le syllogisme est-il essentiellement détermination du particulier contenu dans l'universel, ainsi que paraît le suggérer la définition commune qu'on en propose ? Ne serait-il pas plutôt identification des deux extrêmes en vertu ou en raison du moyen terme, les rapports d'universalité et de particularité n'étant qu'un aspect dépendant de celui-ci ?

Selon la première de ces conceptions, le syllogisme est essentiellement explication du contenu implicite des affirmations plus générales. C'est ainsi que je dirai :

> Tous les occupants de cette maison ont été tués
> Or Pierre était l'un de ces occupants
> Donc Pierre a été tué

Au syllogisme ainsi présenté on oppose une double objection. C'est, dit-on, une *tautologie.* On ne fait que répéter dans la conclusion ce qu'on affirmait déjà dans la majeure. Le syllogisme est incapable de faire progresser la connaissance ; il peut être utile pour classer ou vérifier ce que l'on sait déjà, mais, comme instrument de découverte, il est d'une stérilité parfaite. - Ou bien on reproche au syllogisme d'impliquer un *cercle vicieux.* Si je puis dire, dans l'exemple précédent, que tous les occupants de la maison ont été tués, c'est que j'avais constaté que Pierre, qui était l'un d'eux, était effectivement

tué. Ma majeure n'est vraie que si j'ai pu auparavant vérifier ma conclusion. C'est donc raisonner en cercle que de prétendre déduire ensuite la conclusion, « Pierre a été tué », de la majeure qui la supposait déjà acquise.

Ces objections ne portent que si l'on conçoit, en nominaliste, l'universel comme une collection de cas particuliers, et si l'on interprète ensuite le syllogisme comme la détermination d'un des cas particuliers de l'universel ainsi compris. Mais il n'en va pas de la sorte. En réalité, le syllogisme est essentiellement l'identification des deux extrêmes en vertu ou en raison d'un moyen terme. Quand je déclare que « Pierre est contemplatif parce qu'il est philosophe », j'affirme que le prédicat « contemplatif » appartient au sujet « Pierre », en raison du moyen « philosophe ». Le moyen terme constitue l'élément dynamique effectif du raisonnement ; c'est lui qui apporte la lumière : conclure c'est assentir sous la pression du moyen terme. Il y a, c'est vrai, un progrès vers du moins universel (ou du pas plus universel), mais ce n'est là qu'un aspect second du syllogisme, qui est avant tout une opération de médiation causale par le moyen terme.

Nous conclurons donc que dans le véritable syllogisme il y a progrès de connaissance, l'identification du prédicat et du sujet ne pouvant être connue avant qu'on ne la voie sous la lumière de l'antécédent, qui est sa raison propre.

Et de même l'on ne doit pas dire qu'il est un cercle vicieux, car les prémisses ne sont pas simplement la collection de cas particuliers additionnés, mais un véritable universel nécessaire, qui se justifie par lui-même ou par des vérités plus élevées. - Les exemples qui paraissent, au premier abord, justifier les objections, ne sont pas, en fait, des syllogismes authentiques. Lorsque je déclare que « Pierre a été tué parce que tous les occupants de la maison ont été tués », je reviens bien à une expérience primitive qui était à l'origine de mon induction : « tous les occupants de la maison ont été tués » ; mais ma majeure n'est pas véritablement universelle et le moyen terme, les occupants de la maison n'est pas raison explicative de la conclusion. En tout ceci il n'y a que des classifications ou liaisons matérielles, mais pas de syllogisme au sens plein du mot.

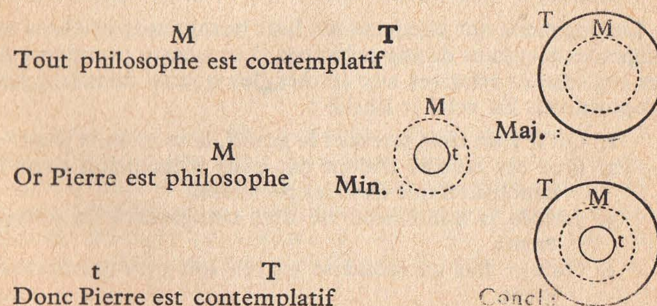
c) *Point de vue de la compréhension et point de vue de l'extension.* — Le discernement que nous venons d'établir est en liaison avec le double aspect compréhensionniste et extensionniste que l'on peut reconnaître dans le syllogisme.

Si on lit le syllogisme en *compréhension*, on dira que le grand terme fait partie de la compréhension du petit terme parce qu'il fait partie de la compréhension du moyen, qui est elle-même comprise dans celle du petit : « contemplatif » fait partie de la compréhension de « Pierre » parce qu'il fait partie de la compréhension de « philosophe », qui est elle-même comprise dans celle de « Pierre ».

Si on lit au contraire le syllogisme en *extension*, on dira que le petit terme fait partie de l'extension du grand terme, parce qu'il fait partie de l'extension du moyen terme, qui est elle-même comprise dans celle du grand terme : « Pierre » est « contemplatif » parce que Pierre est compris dans l'extension de « philosophe », qui est compris lui-même dans celle de « contemplatif ».

Ces deux lectures d'un syllogisme sont légitimes, à condition qu'elles ne soient pas considérées comme exclusives l'une de l'autre. Le processus syllogistique met bien en action ces systèmes de rapports relatifs à la compréhension et à l'extension. Absolument parlant, l'interprétation en compréhension est fondamentale, mais, dans la logique syllogistique, on s'arrêtera de préférence aux relations d'extension. C'est pourquoi d'ailleurs les règles qu'on sera amené à formuler à ce point de vue particulier ne pourront assurer qu'une partie des conditions de vérité du syllogisme.

On figure souvent par une combinaison de cercles concentriques et de diamètre proportionné les rapports d'extension des termes d'un syllogisme. C'est ce que l'on appelle les cercles d'Euler. Exemple :



d) *Principes et règles du syllogisme.* — La logique scolastique s'est efforcée de déterminer les principes qui assurent fondamentalement la valeur du syllogisme catégorique. Ce sont ce que l'on appelle *principium identitatis et discrepantiæ* et le

dictum de omni, dictum de nullo, ce dernier se trouvant déjà formulé par Aristote (*I Anal.*, I, c. 1, 24 a 14). Le premier de ces principes s'exprime ainsi :

> « Les choses qui sont identiques à une même troisième sont aussi identiques entre elles, celles dont l'une convient et dont l'autre ne convient pas à une troisième sont différentes l'une de l'autre ».
>
> *Quæ sunt eadem uni tertio, sunt quoque eadem inter se ; quorum unum cum tertio convenit, alterum ab eo discrepat, ea inter se diversa sunt.*

Il est aisé de le voir, cette formule n'est qu'une application des principes suprêmes d'identité et de non-contradiction au cas où il y a un moyen terme. Comme les liaisons ou les disjonctions s'opèrent dans le syllogisme entre des termes qui sont des universels que l'on attribue à des parties subjectives, on précisera le sens particulier que prend, dans ce cas, le principe général énoncé, par le *dictum de omni, dictum de nullo* :

> « Tout ce qui est dit universellement d'un certain sujet est dit de tout ce qui se trouve compris sous ce sujet. Tout ce qui est universellement nié d'un sujet est nié de tout ce qui est compris sous ce sujet. »
>
> *Quidquid universaliter dicitur de aliquo subjecto dicitur de omni quod sub tali subjecto continetur ; quidquid universaliter negatur de aliquo subjecto dicitur de nullo quod sub tali subjecto continetur.*

Les logiciens ont condensé en huit hexamètres célèbres les exigences résultant de ces principes. Les quatre premières de ces règles sont relatives aux termes, les quatre dernières aux propositions. En voici le libellé :

1. Qu'il y ait trois termes : le grand, le moyen, le petit.
2. Que ces termes n'aient pas plus d'extension dans la conclusion que dans les prémisses.
3. Jamais la conclusion ne doit comprendre le moyen terme.
4. Qu'une fois au moins le moyen soit pris universellement.
5. Que si les deux prémisses sont négatives, rien ne suit.
6. Deux affirmations ne peuvent engendrer une négative.
7. La conclusion suit toujours la partie la plus défavorable.
8. Rien ne suit à deux propositions particulières.

La 1re et la 3e règles ne font qu'exprimer la définition du syllogisme ; - la 2e, la 4e, la 8e, peuvent être ramenées à la 1re ; - la 5e et la 6e dépendent immédiatement du principe suprême du syllogisme ; - la 7e dépend à la fois du principe suprême du syllogisme et de la 1re règle. - En définitive, il faut que dans un syllogisme il n'y ait effectivement que trois termes, règle contre laquelle on pèche le plus fréquemment, et que le jeu des affirmations et négations soit réglé par le principe suprême ou par le *dictum de omni - dictum de nullo*.

2. **Figures et modes du syllogisme catégorique.**

Le syllogisme est composé de termes et de propositions. Les termes peuvent être appelés la matière éloignée et les propositions la matière prochaine du syllogisme. Suivant que ces matières seront diversement disposées, nous aurons les *figures* (disposition des termes), et les *modes* (disposition des propositions).

a) *Les figures du syllogisme.* — Les prémisses d'un syllogisme comprenant quatre termes (T, t et 2 fois le M), il y aura quatre façons de disposer deux par deux ces termes, et donc quatre figures possibles du syllogisme, que l'on caractérisera par la place du M dans chaque prémisse.

	1re *figure*		2e *figure*		3e *figure*		4e *figure*	
	sub - præ		præ - præ		sub - sub		præ - sub	
Maj.	M	T	T	M	M	T	t	M
Min.	t	M	t	M	M	t	M	T
Conclu.	t	T	t	T	t	T	T	t

La quatrième figure dite galénique, ne se trouve pas chez Aristote, qui ne reconnaît que trois figures distinctes du syllogisme. On doit la considérer comme une forme indirecte de la première figure, la conclusion y ayant pour sujet ce qui réellement devrait être prédicat et vice-versa. On la désigne donc mieux par la dénomination de première figure indirecte.

Exemple :

1re *figure directe*	1re *figure indirecte*
Tout homme est mortel	Pierre est homme
Or Pierre est homme	Or tout homme est mortel
Donc Pierre est mortel	Donc quelque mortel est Pierre

b) *Les modes du syllogisme.* — Chacune des prémisses pouvant être ou universelle affirmative (A), ou universelle négative (E), ou particulière affirmative (I), ou particulière négative (O), il y aura théoriquement dans chaque figure quatre hypothèses possibles pour la majeure et quatre pour la mineure, soit 4 × 4 = 16 combinaisons possibles. Soit, pour les quatres figures, 16 × 4 = 64 combinaisons possibles. Mais si l'on confronte ces combinaisons avec les principes et les lois du syllogisme, l'on s'aperçoit que 19 seulement sont valides.

Sans entrer dans d'autres explications, nous dirons qu'on a cherché à préciser pour chaque figure un principe et des règles propres, qui permettent de distinguer immédiatement quels modes sont ou ne sont pas valides. Voici quelles sont ces règles particulières :

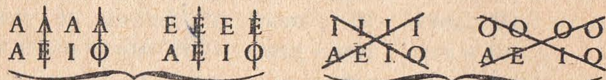
Dans la 1re figure, la majeure ne peut pas être particulière, ni la mineure négative.

Dans la 2e figure, une des prémisses doit être négative et la majeure ne peut pas être particulière.

Dans la 3e figure, la mineure doit être toujours affirmative et la conclusion particulière.

Dans la 1re figure indirecte, ni la majeure, ni la mineure ne doivent être particulières négatives, ni la conclusion universelle affirmative.

Exemple : application de ces règles à la 1re figure.



Il nous reste donc dans ce cas quatre modes légitimes :

AA AI EA EI

Les logiciens ont représenté les modes valides des quatre figures (4 pour la 1re, 5 pour la 1re indir., 4 pour la 2e, 6 pour la 3e), en quatre célèbres vers mnémoniques :

Barbara, Celarent, Darii, Ferio = Baralipton
Celantes, Dabitis, Fapesmo, Frisesomorum =
Cesare, Camestres, Festino, Baroco = Darapti
Felapton, Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison

Notons que dans ce tableau :

1° les modes sont dans l'ordre : 1re fig. 1re indir. 2e fig. 3e fig.

2° Les trois premières voyelles de chaque mot indiquent la nature des prémisses et de la conclusion dans l'ordre maj.-min.-concl., exception faite pour la 1re indir. qui est dans l'ordre min.-maj.-concl.

3° Certaines des consonnes ont, nous le verrons dans un instant, une signification relative à la réduction des modes.

c) *Réduction des modes.* Les modes de la 1re figure sont dits parfaits parce qu'ils sont réglés immédiatement par le principe suprême du syllogisme et que le moyen terme, sujet de la majeure et prédicat de la mineure, tient figurativement la place qui correspond à son rôle. Les modes des autres figures sont dits imparfaits parce qu'à leur égard ces conditions ne se trouvent pas réalisées. Il y a donc intérêt à ramener ou à réduire les modes imparfaits aux modes parfaits du syllogisme. Cette réduction peut s'effectuer de deux manières différentes : par réduction directe ou par réduction à l'impossible.

Dans la *réduction directe*, on construit un syllogisme parfait ayant même conclusion que le syllogisme imparfait qu'il s'agit de réduire. On procède à cette réduction par deux procédés : interversion des prémisses, conversion de propositions.

Les consonnes des mots mnémoniques vont nous permettre, pour chaque cas, de savoir quelle opération il convient d'effectuer :

la *consonne initiale* indique que le mode en question doit être réduit au mode parfait commençant par la même consonne : Festino se réduit ainsi en Ferio

C, dans le mot, indique que la réduction par l'impossible est seule praticable : Bocardo, Baroco

S et P, indiquent que la proposition représentée par la voyelle précédente doit être convertie

M indique qu'il faut intervertir les prémisses

Exemple : réduction d'un syllogisme en Camestres en un syllogisme en Celarent.

C a M	Tout homme est raisonnable
e S	Or aucun végétal n'est raisonnable
tre S	Donc aucun végétal n'est homme

Il faut intervertir les prémisses (M)
Convertir mineure et conclusion (S - S)
La réduction se fait en Celarent (C).

C e	Aucun raisonnable n'est végétal
l a	Or tout homme est raisonnable
rent	Donc aucun homme n'est végétal

Réduction par l'impossible. Cas de Bocardo et Baroco.

A la place de la majeure ou de la mineure on met la contradictoire de la conclusion. L'on obtient alors, comme conclusion d'un syllogisme parfait, la contradictoire d'une prémisse du syllogisme précédent, ce qui est supposé faux (Baroco).

Tout mal est à fuir
Or quelque épreuve n'est pas à fuir ←
Donc quelque épreuve n'est pas un mal
Tout mal est à fuir
Or toute épreuve est un mal
Donc toute épreuve est à fuir ←

contradictoires

La signification spéciale des consonnes des mots dans la réduction des modes est indiquée par deux vers latins que l'on peut ainsi traduire

S veut une conversion simple, P une accidentelle ;
M veut une mutation, C une réduction à l'impossible.

d) *Valeur comparée des formes du syllogisme.* — Nous avons précédemment distingué, comme on le fait d'habitude, les quatre figures du syllogisme, par la disposition grammaticale du moyen terme (comme S ou P) dans la majeure et dans la mineure. Nous avions ainsi quatre combinaisons possibles. A la suite de quoi nous avons ramené la 4e figure à la 1re. Ce n'est en réalité qu'une manière assez extérieure et superficielle de procéder. Il est plus profond et plus conforme à la pensée d'Aristote, qui n'a jamais songé à une 4e figure, de distinguer les figures d'après la place que le moyen a par rapport au grand et au petit terme. Or il n'y a que trois hypothèses possibles auxquelles correspondent autant de figures :

ou	t	M	T	= 1re figure
ou	t	T	M	= 2e figure
ou	M		T	= 3e figure

Cette façon de représenter la distinction des figures a l'avantage de mettre bien en évidence la supériorité de la première ; le moyen y est visiblement à la place intermédiaire qui correspond le mieux à sa fonction, et le lien qui relie la conclusion aux prémisses en ressort de façon plus apparente. Dans la 2e et la 3e figure ce lien n'est pas entièrement explicite (ARISTOTE, *I Anal.*, I, c. 23). - En conséquence de cette supériorité de la 1re figure les logiciens scolastiques parlent de la « préséance des figures », *de præstantia figurarum*. La 1re figure a évidemment le premier rang ; la 2e vient ensuite, car le moyen y a la place du prédicat qui est plus digne que celle du sujet ; la 3e est la moins parfaite.

Contre *Kant (La fausse subtilité des quatre figures du syllogisme démontrée)* il faut maintenir que les trois figures authentiques du syllogisme constituent toutes des formes de raisonnement valables, répondant chacune à une démarche réelle et originale de la pensée.

§ III. LE SYLLOGISME HYPOTHÉTIQUE

On appelle syllogisme hypothétique un syllogisme dont la majeure est constituée par une proposition hypothétique et dont la mineure pose ou détruit une des parties de la majeure.

Exemple : Si la terre tourne elle se meut
Or la terre tourne
Donc elle se meut

Comme on pouvait distinguer quatre espèces de propositions hypothétiques, conditionnelles, conjonctives, disjonctives, copulatives, et que de ces dernières l'on ne peut logiquement rien tirer, il reste trois espèces de majeures qui donnent trois formes différentes de syllogismes hypothétiques : les syllogismes conditionnel, conjonctif et disjonctif. Exemples des deux dernières formes :

Disjonctif : ou le cercle est une courbe ou il est une droite
or le cercle est une courbe
donc il n'est pas une droite

Conjonctif : l'homme ne peut à la fois servir Dieu et Mammon
or il sert Dieu
donc il ne sert pas Mammon

Le syllogisme conditionnel.

Nous ne parlerons ici que du syllogisme conditionnel ; l'étude des autres formes de syllogisme hypothétique étant moins importante et d'ailleurs semblable à celle-ci.

a) *Figures et modes.* — Le syllogisme conditionnel est celui qui a une majeure conditionnelle. Celle-ci étant composée de deux éléments, la condition et le conditionné, on pose ou l'on détruit l'un de ces éléments. Quatre hypothèses sont alors possibles : on pose la condition, ou le conditionné, - on

détruit la condition, ou le conditionné. Cela fait théoriquement quatre figures concevables, mais deux seulement sont valables, car le lien de conditionnement ne va que dans un sens.

Si vous posez la condition - vous posez le conditionné
Si vous posez le conditionné - rien ne suit
Détruisez la condition - rien ne suit
Détruisez le conditionné - vous détruisez la condition

Il reste donc deux figures valables dénommées, la première *ponendo-ponens*, la seconde *tollendo-tollens*. Dans chaque figure, nous aurons quatre modes, suivant que l'on affirme ou nie les membres de la majeure. On obtient ainsi le tableau suivant :

1re figure ponendo-ponens.	Si A est est B - est A - ergo est B
	Si A est non est B - est A - ergo non est B
	Si A non est est B - non est A - ergo est B
	Si A non est non est B - non est A - ergo non est B
2e figure tollendo-tollens.	Si A est est B - non est B - ergo non est A
	Si A est non est B - est B - ergo non est A
	Si A non est est B - non est B - ergo est A
	Si A non est non est B - est B - ergo est A

b) *Syllogisme hypothétique et syllogisme catégorique.*

La question des rapports du syllogisme catégorique et du syllogisme hypothétique a donné lieu, dans la logique moderne, à diverses discussions (Lachelier, Goblot). Sans descendre dans tous les détails de la controverse nous allons montrer que : 1° le syllogisme hypothétique est une forme de raisonnement qui diffère du syllogisme catégorique ; 2° le syllogisme hypothétique suppose le syllogisme catégorique lequel demeure le type essentiel de la déduction.

1° On peut toujours résoudre un syllogisme hypothétique en un ou deux syllogismes catégoriques correspondants. Considérons ces deux syllogismes :

I	Si Pierre court il se meut	II	Tout ce qui court se meut
	Or Pierre court		Or Pierre court
	Donc Pierre se meut		Donc Pierre se meut

Dans les deux cas l'on aboutit à une même conclusion. Faut-il en déduire que l'on a raisonné de la même manière ? Non, car dans le syllogisme catégorique (II), je tire d'une proposition universelle une proposition particulière qui y était en puissance, ou, si l'on préfère, je relie deux extrêmes par un moyen terme. Dans le syllogisme hypothétique (I), je ne puis dire que la conclusion « Pierre se meut » n'était contenue qu'en puissance dans la majeure ; elle y était déjà d'une certaine manière en acte. Par ailleurs je ne relie pas deux termes par un moyen ; « Pierre » et « se meut » était déjà hypothétiquement unis dans la majeure. - En réalité, dans le syllogisme hypothétique, je ne combine pas des termes mais des propositions. La majeure est l'affirmation d'un lien entre deux propositions, la mineure pose ou supprime une de ces propositions, d'où résulte, en conclusion, la position ou la destruction de l'autre position. Je raisonne sur des rapports de vérité déjà établis, ce qui n'est pas la même chose que de raisonner sur des liaisons de termes : le syllogisme est une forme de raisonnement originale, comme la proposition hypothétique était une forme d'affirmation également originale.

2° Seulement, il est aisé de voir que cette manière de raisonner (hypothétiquement) suppose le syllogisme catégorique. Les termes sont déjà associés avant que l'on ait commencé de raisonner. La majeure « si la terre tourne elle se meut », supposait que l'on ait reconnu que l'affirmation particulière, « la terre se meut », dépendait de l'affirmation plus générale « tout ce qui tourne se meut », d'où elle procédait par syllogisme catégorique. Le syllogisme catégorique demeure donc à la base du syllogisme hypothétique qui est comme greffé sur lui. Aristote pouvait, non sans raison, limiter son étude au syllogisme catégorique, mode essentiel et originaire du raisonnement déductif.

§ IV. Formes particulières du syllogisme

Le syllogisme se divise essentiellement en figures et en modes. Du point de vue de la matière, ou des propositions qui le composent, on peut le subdiviser de plusieurs façons différentes.

a) *Syllogisme incomplet.* — C'est l'*enthymème*, qui est un syllogisme dont une des prémisses est sous-entendue. Exemple : « Pierre est philosophe, donc il est contemplatif ».

b) *Syllogisme composé.* — L'*épichérème*, dans lequel l'une

des prémisses ou les deux prémisses sont munies de leur preuve. Exemple :

Tout homme est mortel, parce qu'il est composé
Or Pierre est homme
Donc Pierre est mortel

Le *polysyllogisme* : c'est une chaîne de syllogismes dans laquelle la conclusion de l'un sert de prémisse au suivant. Exemple :

I	M -	Ce qui est esprit est immatériel
I	m -	Or l'âme est esprit
I / II	C - / m -	Donc l'âme est immatérielle
II	M -	Mais ce qui est immatériel est incorruptible
II	C -	Donc l'âme est incorruptible

Le *sorite* : enchaîne plusieurs propositions de telle sorte que le prédicat de l'une devienne le sujet de la suivante. C'est en réalité une suite de syllogismes dont on n'exprime que la dernière conclusion Exemple :

t M_1
Pierre est homme
M_1 M_2
Tout homme est animal
M_2 T
Tout animal a des sensations
t T
Donc Pierre a des sensations

c) Le *dilemme* (syllogismus cornutus) : C'est un argument qui énonce dans l'antécédent une disjonction telle que, l'un ou l'autre de ses membres étant posé, la même conclusion suit. Exemple, le dilemme classique de Tertullien reprochant à Trajan son décret :

« Ou les chrétiens sont coupables ou ils sont innocents.
S'ils sont coupables, pourquoi défends-tu de les poursuivre ? (le décret est injuste) ;
S'ils sont innocents, pourquoi punir ceux qui sont dénoncés ? (de même) ;

Qu'ils soient donc coupables ou innocents, le décret est injuste.

Appendice. Syllogismes modaux.

Aristote consacre aux *I Analytiques*, de longs chapitres à l'étude des syllogismes modaux, c'est-à-dire de ceux où une ou deux prémisses sont des modales. Le syllogisme modal est

mènes. Ce qu'il faut bien noter, c'est que d'une part ces sciences ne sont pas en continuité parfaite avec la *philosophia naturalis*, et que d'autre part elles ne peuvent nous donner qu'une connaissance approchée et relative de l'essence des choses, qui demeure toujours voilée. Les conclusions de la physique moderne ne sont pour une part que des signes plus ou moins dénonciateurs de la vraie nature des choses.

e) En tenant compte de toutes les observations précédentes, il nous est possible de dresser le tableau suivant figurant la classification des sciences théorétiques, selon la philosophie de saint Thomas :

3e *degré d'immatérialité*	Métaphysique
2e *degré d'immatérialité*	Mathématique Physique mathématique
1er *degré d'immatérialité*	Philosophie de la nature Sciences de la nature

CHAPITRE VI

TOPIQUES - SOPHISMES - RHÉTORIQUE

Nous grouperons dans un dernier chapitre quelques réflexions sur les derniers livres de la logique d'Aristote, la *Rhétorique* incluse.

§ I. Les topiques

L'ouvrage des *Topiques*, que l'on pense avoir été composé avant les *Analytiques*, comprend deux pièces principales : les Livres I et VII, 3 - VIII, constituant une introduction et une conclusion et le bloc central des livres II à VII, 3.
(Cf. **Texte X**, p. 230)

1. Objet du traité.

« Trouver une méthode qui nous mettra en mesure de raisonner sur tout problème qui pourrait nous être proposé, en partant de prémisses probables, et, au cours de la discussion, d'éviter de nous contredire nous-mêmes » (*Top.*, I, c. 1, 100 a 18). Dans ce texte initial Aristote nous donne la note qui caractérise le raisonnement dialectique et le distingue du raisonnement démonstratif. Le raisonnement démonstratif partait de prémisses nécessaires et aboutissait à une conclusion scientifique nécessaire ; le raisonnement dialectique part du probable pour aboutir à une conclusion également probable. Par *probable*, Aristote entend « ce qui paraît tel, soit à tous les hommes, soit à la majorité, soit au sage ». (I, c. 1, 100 b 21) ; l'on voit que le probable est défini par un critère externe, par le signe qui permet de le reconnaître : le témoignage. Notons que pour Aristote le probable, bien qu'il ne soit pas le vrai

reconnu immédiatement ou scientifiquement, doit être entendu en un sens favorable ; c'est ce qui ressemble à la vérité, le vraisemblable. La démonstration dialectique diffère donc de la démonstration scientifique par sa matière, mais il faut remarquer qu'elle utilise les mêmes formes logiques que celle-ci : l'induction et le syllogisme.

Au ch. 2 des *Topiques*, Aristote précise que la pratique de la dialectique peut avoir une triple utilité : comme exercice de la pensée, — pour nous permettre de discuter avec qui que ce soit en partant de ses propres opinions, — dans l'intérêt de la science enfin : car, d'une part, si sur une question donnée nous sommes en mesure de discuter le pour et le contre, nous reconnaîtrons plus aisément au passage le vrai et le faux ; et d'autre part, nous pourrons nous acheminer vers les principes indémontrables des sciences. En fait, Aristote ne s'est guère expliqué sur la manière dont il serait possible d'utiliser ainsi la dialectique pour remonter aux principes ; chez saint Thomas par contre nous trouverions les linéaments d'une logique inventive déjà nettement plus constituée.

2. Les questions dialectiques.

Le problème général de la dialectique consiste à rechercher, par le moyen de prémisses probables, si une certaine conclusion peut être acceptée, c'est-à-dire si un certain prédicat appartient à un sujet donné. Or ce problème se subdivise pour Aristote en quatre problèmes plus particuliers, suivant que le prédicat appartient au sujet comme genre, définition, propre ou accident. On se demandera par exemple si l'homme est animal (problème du genre), s'il est animal raisonnable (problème de la définition), s'il a la capacité de rire (problème de la propriété), s'il est blanc (problème de l'accident) ; chacune de ces questions devant être résolue, non par des arguments scientifiques, mais par des arguments probables ou à partir de principes communément reçus. Pour résoudre chacun de ces problèmes, on aura recours à ce qu'Aristote a appelé des *topoi*, lieux dialectiques.

3. Les lieux dialectiques.

Les lieux dialectiques sont des ensembles de propositions probables prêtes à entrer comme prémisses dans des syllogismes dialectiques et qui se trouvent classés sous les quatre chefs des grandes questions dialectiques ; c'est-à-dire que lorsqu'on se pose une question rentrant dans une de ces catégories (par exemple : telle qualité est-elle propriété de tel sujet ?), on trouve une provision de propositions qui permettront de la résoudre. L'énumération de ces lieux dialectiques occupe tout le corps de l'ouvrage : lieux de l'accident (II et III), lieux du genre (IV), lieux de la propriété (V), lieu de la définition (VI, VII, 3).

Les lieux dialectiques sont donc des prémisses, plus spécialement des majeures présomptives. Citons, à titre d'exemple, les premiers lieux du genre : « Si un genre prétendu tel ne peut être attribué à une espèce ou à un individu de cette espèce, ce n'est pas en réalité un genre ». - « L'attribut qui ne convient pas essentiellement à tous les sujets auxquels il peut être attribué, ne saurait être leur genre ». - « Le prédicat auquel convient la définition d'un accident n'est pas le genre du sujet de cet accident. »

Nous n'entrerons pas dans plus de détails sur les Topiques d'Aristote (voir sur ce sujet A. Gardeil, *La Notion du lieu théologique*). Elles sont un essai de constitution d'une méthode de discussion absolument universelle. Tandis que les sciences sont circonscrites par leurs objets spécifiques, la dialectique traite de tout et à partir de principes communs admis par tous ou par beaucoup. Aristote cédait ici au goût, si commun chez les Grecs, de la discussion, mais il poursuivait en même temps le but louable de rendre ces discussions aussi fécondes que possible pour la défense et la recherche de la vérité. Répétons que, chez saint Thomas, la dialectique prend de façon plus décidée que chez Aristote, l'allure d'une discipline de recherche (Cf. J. Isaac, *La notion de dialectique chez saint Thomas*, dans *Rev. des Sc. Ph. et Th.*, 1950, pp. 481-506).

§ II. Réfutations sophistiques

Les *Sophistici elenchi* ne sont qu'un appendice du livre des *Topiques*. Ils sont à situer, comme ce dernier ouvrage, dans cette curieuse atmosphère dialectique où s'est complue la pensée grecque et dont Platon nous a laissé une évocation si vivante. Les « Réfutations sophistiques » sont les faux raisonnements que les sophistes imaginent pour embarrasser leurs adversaires. Par extension elles peuvent signifier tous les faux raisonnements. D'une manière générale, on appellera *sophisme* un faux raisonnement que l'on fera avec l'intention de tromper ; si on le propose de bonne foi, ce sera un *para-*

logisme. Aristote distingue deux sortes de sophismes : ceux qui proviennent du langage (fallacia in dictione) et ceux qui n'en proviennent pas (fallacia extra dictionem).

a) *Fallacia in dictione*. — Aristote énumère six sortes de sophismes verbaux : l'équivoque, l'amphibologie, la composition, la division, l'erreur d'accent, les erreurs provenant de similitudes de forme du langage. - L'équivoque et l'amphibologie pour ne parler que de ces deux formes plus communes de sophismes verbaux, sont des ambiguïtés portant, la première sur un simple mot, la seconde sur une tournure de phrase. Exemple d'équivoque : canis, le chien et la constellation.

b) *Fallacia extra dictionem*. — Aristote en compte sept : l'accident, « a dicto secundum quid ad dictum simpliciter », l'« ignoratio elenchi », la pétition de principe, le conséquent, « non causa pro causa, la pluralité des questions. - L'« ignoratio elenchi » consiste à ne pas prouver ce qui était à prouver, ou, ce qui revient au même, à ignorer la question véritable qu'il s'agirait de résoudre. Dans la « pétition de principe », on tente de prouver en prenant comme principe ce qui justement était en question.

§ III. La rhétorique

On peut rattacher la *Rhétorique* à l'ensemble des écrits logiques de l'Organon. Aristote lui-même nous y invite en la rapprochant à plusieurs reprises de la dialectique. L'une et l'autre de ces disciplines ont pour objet de nous apprendre à discuter sur tous les sujets, en n'usant que d'arguments et de principes communément reçus.

a) Le but, les moyens et les divisions générales de la rhétorique sont indiqués dans les trois premiers chapitres du l. I. - La rhétorique est l'art de persuader, ou, plus précisément, « la faculté de voir toutes les manières possibles de persuader les gens sur n'importe quel sujet ». - Les *moyens* proprement oratoires de persuader sont de trois espèces. Les premiers se rapportent au *caractère de l'orateur* : celui-ci doit parler avec succès, inspirer confiance. Les deuxièmes consistent à faire naître *une émotion chez l'auditeur*. Enfin, les derniers, qui sont techniquement les plus importants, comprennent les preuves ou *arguments*, par la force desquels on défend la vérité de la thèse que l'on soutient. Ces arguments sont de deux sortes : l'*enthymème* qui est, nous le savons, un syllogisme tronqué ; et

l'*exemple*, type oratoire de l'induction. - Aristote distingue ensuite trois branches de la rhétorique correspondant à trois espèces différentes de discours. L'auditeur peut être ou spectateur ou juge, et ceci, soit des choses passées soit des choses futures. L'éloquence de celui qui est conseiller dans les choses futures relève du genre *délibératif* qui a pour objet l'utile ou le nuisible. Les discours relatifs au passé appartiennent au genre *judiciaire* et ils ont trait au juste et à l'injuste. Ceux qui blâment et ceux qui louent (genre *épidictique*) s'occupent du beau et de l'honnête.

b) La suite de l'ouvrage d'Aristote comprend quatre pièces principales qui ne paraissent d'ailleurs pas parfaitement ordonnées. Tout d'abord une étude spéciale des trois genres reconnus de discours (I). Puis une étude des passions et des dispositions des diverses catégories d'auditeurs (II, 1-18). La fin du livre II traite des lieux communs à l'art oratoire. Enfin le livre III, qui forme un ensemble à part, parle du style et de la composition.

CONCLUSION

VALEUR ET PORTÉE DE LA LOGIQUE ARISTOTÉLICIENNE

a) L'idéal logique d'Aristote a été de constituer une théorie de la science et, pour cela, une théorie de la démonstration rigoureuse. Il s'en suit que la partie essentielle de l'Organon est formée par les *Seconds analytiques*, dont les livres précédents, *Catégories*, *Perihermeneias* et même les *Premiers analytiques*, ne sont en quelque sorte que la préparation, les *Topiques*, la *Réfutation des sophismes*, représentant un ensemble complémentaire.

Revenons aux *Analytiques*. Les *Premiers* ont établi les règles du raisonnement correct ; les *Seconds* sont commandés par la définition même de la démonstration scientifique et de la science : « demonstratio est syllogismus faciens scire - scire est cognoscere per causas ». La démonstration est donc dépendante de la connaissance des causes et des principes qui, eux, ne peuvent être démontrés ; tout au moins devra-t-on recourir à des principes ultimes qui ne seront pas acquis par science. Il faut donc qu'un autre procédé logique nous mette en possession de ces principes. D'une façon générale, ce sera l'induction. Comme la démonstration suppose la connaissance du moyen terme, on peut aussi dire que la définition de ce moyen terme est principe et qu'en conséquence, les méthodes de la définition sont aussi préparatoires à la démonstration. En définitive, dans l'ensemble de la logique aristotélicienne, induction et définition, tout en conduisant à des résultats ayant en eux-mêmes valeur, apparaissent comme les préliminaires de la démonstration scientifique.

b) Doit-on dire, cependant, que toute la logique aristotélicienne tient dans la théorie de la démonstration scientifique ?

Ce serait oublier tout ce complexe de procédés de l'esprit moins rigoureux que nous ouvrent les *Topiques*. Dans une foule de cas, on devra se contenter de raisonner sur du probable. Par ailleurs, la part effectivement la plus considérable de la vie de l'intelligence sera toujours constituée par cette activité de recherches et d'invention qui, elle aussi, se voit comprise, en péripatétisme, sous le titre général de dialectique. Saint Thomas en a eu nettement conscience, et une étude attentive des procédés méthodiques qu'il a préconisés et mis en œuvre dans cet ordre de choses conduirait certainement à des résultats nouveaux et intéressants.

Il faut ajouter qu'un autre enrichissement de la logique démonstrative aristotélicienne nous est apporté par saint Thomas, avec la doctrine élargie et systématisée de l'analogie qu'il propose. La métaphysique, l'étude de Dieu en particulier, emploient des procédés méthodiques qui, sans échapper aux règles logiques générales, leur sont propres. Au théologien revient d'en faire l'étude.

c) Que penser enfin, dans les perspectives de la logique classique où nous sommes placés, de tous ces systèmes nouveaux, d'inspiration mathématique, qui accaparent actuellement l'attention ? Deux caractères originels sont communs à ces systèmes : d'une part, prédominance de la relation sur le terme, et résolution de la « compréhension » dans l'« extension » ; d'autre part, emploi sans cesse généralisé d'algorithmes abstraits qui constituent la matière du discours.

Cette mathématisation de la logique offre des avantages évidents. Elle met en pleine valeur la *relation* comme telle ; elle fournit surtout un instrument précieux, tant pour le contrôle rapide de l'exactitude d'un énoncé, que pour l'analyse critique des fondements de la logique. Mais cette transformation présente en retour de graves écueils non certes *en droit*, mais parce qu'en fait la plupart des logiciens modernes font des algorithmes abstraits la partie essentielle de la logique, oubliant qu'ils ne peuvent avoir qu'un rôle subordonné ! C'est la rupture du « logique » et du « métaphysique » qui est en fait, rééptons-le, la cause d'une opposition entre la logique classique et la logique moderne. - Le conflit prend son maximum d'acuité à propos de la *logistique* laquelle élabore, comme on sait, les algorithmes abstraits dont Boole fut l'initiateur. La logistique, tout comme les mathématiques, fait correspondre des symboles aux réalités, en l'espèce aux termes et aux propositions. De là à remplacer l'univers du discours, par lequel nous

avons prise sur la réalité, par l'univers des symboles, il n'y a qu'un pas, trop souvent franchi.

Ce ne sont donc que les empiètements et les prétentions illégitimes de ces méthodes nouvelles que l'on doit contester. A titre d'instrument critique la logistique a sa place, mais la logique du concept et de l'attribution garde aussi la sienne, et qui demeure fondamentale. Reste qu'en tout ceci on ne peut construire indépendamment d'une métaphysique, celle-ci demeurant, en toute hypothèse, le régulateur suprême des autres sciences.

TEXTES

Saint Thomas n'a pas composé de traité personnel de logique. Son œuvre en cette matière tient, pour l'essentiel, dans ses deux commentaires sur le Perihermeneias *et sur les* Seconds analytiques. *Si d'autre part, on remarque que ces deux derniers écrits ne représentent guère qu'une analyse, certes profonde et précise, mais très littérale et fort coupée de l'exposé d'Aristote, on imagine qu'il est peu aisé de constituer, pour cette partie de la philosophie, un choix de textes, isolément intelligibles, et d'une certaine ampleur de développement. L'ensemble que nous donnons ici sera donc assez réduit.*

Après quelques textes d'introduction générale relatifs à la notion de sagesse, à la division de la philosophie et plus spécialement à celle de la logique, nous présenterons des extraits concernant les prédicables, le langage, le jugement, la démonstration, l'induction, la dialectique. Nous voulions, pour ne pas nous limiter à des fragments détachés et relativement courts, donner en entier un texte plus considérable. Notre choix s'est arrêté sur le premier article de la très importante question V du Commentaire sur le De Trinitate *de Boèce. La doctrine qu'il contient engage certes bien des conceptions métaphysiques, comme d'ailleurs la théorie générale de la science ; mais la beauté du texte, qui a tout de même une portée logique, a eu raison de nos hésitations.*

Dans la traduction, qui a été faite en collaboration avec le R. P. Jean Isaac, on s'est efforcé, tout en ayant évidemment, comme norme première, de respecter le sens du texte, d'aboutir à un exposé français lisible et correct. Quelques libertés, pour cela, ont été prises avec le mot à mot strict. On jugera dans quelle mesure nous avons pu atteindre notre but.

Les textes latins traduits sont ceux de l'édition léonine, pour les écrits logiques d'Aristote et le Contra Gentiles ; *de l'édition Cathala, pour la* Métaphysique ; *de l'édition Perrier, pour le* De ente ; *de l'édition Wyser, pour le* De Trinitate.

c'est ce qui fait être, mais que considérée dans son rapport à l'intelligence, elle a en même temps valeur de raison explicative. C'est par ce biais que la cause intervient dans la démonstration, une chose étant démontrée lorsqu'on perçoit la raison de son être.

Le caractère propre de cette connaissance *par la cause* est d'aboutir à du *nécessaire*. Dans cette conception, le contingent comme tel, ou ce qui n'est que probable, n'entre pas dans l'objet de la science, lequel se voit, de ce fait, fort restreint. Les sciences de la nature, pour une très grande part, lui échappent, seul lui resterait, dans son ensemble, le domaine des mathématiques et, à un niveau supérieur, celui de la métaphysique.

b) On voit maintenant pourquoi le syllogisme est le procédé logique qui se proportionne le plus exactement à la science. La science est la connaissance par la raison d'être ; or faire un syllogisme, ce n'est rien d'autre que de justifier, par un moyen terme explicatif, l'appartenance d'un prédicat à un sujet, c'est-à-dire expliquer par la cause. La science aristotélicienne sera essentiellement composée de syllogismes aboutissant à des conclusions nécessaires, suivant un processus à la fois métaphysique et logique de causalité.

2. Définition par la cause matérielle.

Les éléments dont est constituée une chose dépendent de sa fin. Si une maison est construite avec tels matériaux, c'est qu'elle est destinée à nous mettre à l'abri des intempéries. La nature des éléments du syllogisme démonstratif se voit pareillement déterminée par son but : aboutir à des conclusions scientifiques ou nécessaires. De la vient la définition d'Aristote qui précise les conditions d'un pareil syllogisme :

> *demonstratio est syllogismus constans ex veris, primis, immediatis, prioribus, notioribus, causisque conclusionis.*

Sans entrer dans l'explication détaillée de ces conditions que nous retrouverons plus loin, disons simplement que les trois premières d'entre elles, *veris, primis, immediatis,* se rapportent immédiatement au caractère de vérité que doit avoir le raisonnement démonstratif ; tandis que les trois dernières conditions, *prioribus, notioribus, causisque* intéressent l'antériorité des prémisses sur la conclusion.

§ II. Les éléments de la Démonstration

Le chapitre 1er des *II Analytiques* est consacré à l'étude de ce qu'il est nécessaire de connaître avant la démonstration, *de præcognitis* ; et souvent, dans le cours du livre, Aristote revient sur ce sujet. Avant de préciser avec lui la nature de cette préconnaissance, remarquons trois choses.

a) Il peut être question de préconnaissance des éléments nécessaires pour qu'il y ait démonstration (et c'est de cela dont il s'agira ici), ou de la préconnaissance de la conclusion (la conclusion est connue virtuellement dans les principes avant de l'être actuellement au terme de la démonstration).

b) Il y a deux modes possibles de préconnaissance, comme d'ailleurs de toute connaissance : la préconnaissance de la nature d'une chose, *quid sit*, et celle de son existence, *an sit* (*quia est*).

c) Comme toute démonstration consistera à attribuer une propriété, *passio propria*, à un sujet, *subjectum*, par le moyen de prémisses jouant le rôle de principes, *principia*, on devra se poser la question de la préconnaissance vis-à-vis de chacun de ces éléments. Nous traiterons successivement de la préconnaissance du sujet, de la propriété et des principes, puis rattacherons à ce dernier point tout ce qu'Aristote a dit des principes dans les *Seconds Analytiques* (Cf. : **Texte IX B**, p. 222).

1. Le sujet.

Pour Aristote, nous devons connaître à la fois du sujet de la démonstration qu'il est, *an est*, et ce qu'il est, *quid est*. D'une part en effet, au début d'une recherche scientifique, on ne se pose pas la question de l'existence du sujet dont on veut connaître les propriétés : elle est supposée. D'autre part, on doit connaître la nature de ce sujet, ce qu'il est, sans quoi on ne pourrait jamais connaître la nature du moyen terme et par conséquent on ne pourrait jamais procéder à la démonstration. La détermination d'une propriété suppose donc connue l'existence et la nature du sujet auquel elle appartient. C'est ce qu'affirme saint Thomas (*II Anal.*, 1, l. 2, n° 3).

« Le sujet, pour sa part, a une définition, et son exister ne dépend pas de la propriété, étant donné que lui-même est connu antérieurement à l'exister en lui de la

propriété. Il s'ensuit qu'il faut préalablement savoir du sujet « ce qu'il est » et « qu'il existe ».

2. La propriété.

C'est ce que l'on attribue au sujet de la démonstration, c'est-à-dire le prédicat de la conclusion. Propriété, notons-le, doit être pris ici en son sens précis, c'est le *proprium*, prédicable d'Aristote, ce qui appartient en propre et nécessairement à une nature. La démonstration a dans la logique aristotélicienne un rôle précis et relativement limité : manifester ce *proprium* des essences dont on suppose la définition connue. — Que devons-nous connaître de la propriété avant la démonstration ? On ne peut, au sens plein de ces mots, connaître ni son existence comme propriété de ce sujet, ni sa nature, puisque l'une et l'autre sont fondées sur le sujet et que l'attribution au sujet est justement ce qui est en question. Il faut cependant avoir une certaine notion de la propriété, sans quoi l'on ne pourrait en parler, c'est-à-dire qu'il faut en posséder une certaine définition nominale, *quid nominis*. (Cf. saint Thomas, ibidem).

« De la propriété, au contraire, on peut savoir « ce qu'elle est », parce que, comme il a été prouvé aux Métaphysiques, les accidents ont d'une certaine manière une définition. Quant à l'« exister » de la propriété ou de n'importe quel accident, il est un « exister » dans un sujet, ce qui est conclu dans la démonstration. L'on ne peut donc connaître de façon antécédente l'exister, mais seulement la nature de la propriété ».

Saint Thomas précise plus loin que cette préconnaissance du *quid est* d'une propriété est seulement préconnaissance du *quid nominis*, l'essence d'une propriété ne pouvant être parfaitement connue que dans son appartenance au sujet.

3. Les principes.

Ce sont les vérités qui dans la démonstration sont la raison de l'attribution du prédicat au sujet. Il ne peut être proprement question de savoir ce qu'elles sont, puisqu'on ne définit pas une énonciation, mais seulement si elles sont, ou plus exactement si elles sont vraies (Cf. Saint Thomas, ibidem).

« Les choses complexes ne se définissent pas. D'« homme blanc » il n'y a pas de définition, et bien moins encore

d'une énonciation. Il en résulte, le principe étant une énonciation, que l'on ne peut savoir préalablement de lui « ce qu'il est », mais seulement, qu' « il est vrai ».

Groupons ici brièvement les conclusions les plus importantes des *Seconds Analytiques* sur les principes. Par principes, on entendra d'abord, dans ce qui suit, les deux prémisses de chaque démonstration syllogistique ; mais il est à noter qu'Aristote et saint Thomas donnent aussi à ce terme un sens plus général : les vérités communes contenues dans les prémisses et, dans un autre ordre, la définition du moyen terme peuvent être appelées principes.

a) *Les propriétés des principes.* — La classification et la simple énumération de ces propriétés demeure un peu incertaine. Voici ce qui paraît le mieux établi :

En eux-mêmes, les principes doivent être *vrais*, car la science est une connaissance vraie et que l'on ne peut avoir de connaissances vraies à partir de principes qui ne le sont pas — *immédiats*, c'est-à-dire connus sans moyens termes. De soi, la démonstration idéale procède de principes évidents par eux-mêmes, car on ne peut remonter indéfiniment dans l'ordre des principes et il est nécessaire que l'on s'arrête a des premiers indémontrables. Aristote reconnaît d'ailleurs souvent qu'entre ces principes vraiment immédiats et la conclusion à démontrer peuvent s'intercaler des vérités intermédiaires qui tirent leur valeur des premières. Mais toujours, en définitive, il faut que l'on puisse remonter à de l'immédiat. Notons que la qualification de *per se notis*, connus par soi, que l'on attribue aux principes, se ramène à celle d'immédiateté. Une proposition *per se nota* est une proposition dont la vérité est rendue manifeste par la seule saisie de son sujet et de son prédicat, c'est-à-dire qui est, en définitive, immédiate — *nécessaires*, car la science étant pour Aristote la connaissance certaine ou nécessaire ne peut découler que de prémisses également nécessaires.

Par rapport à la conclusion, les principes doivent être *antérieurs* (ex prioribus) ; il s'agit ici d'antériorité de nature ou formelle — *plus connus* (notioribus) on ne peut démontrer évidemment le plus connu par du moins connu — *causes* de la conclusion (causis) ; c'est, nous l'avons vu, une propriété nécessaire des prémisses du syllogisme.

b) *Multiplicité et ordre des principes.* — Il peut y avoir au-dessus d'une même démonstration toute une hiérarchie de principes explicites ou implicites. On peut se poser la question

de l'ordre et des rapports de ces principes entre eux et par rapport aux démonstrations.

Une première distinction est celle des *principes propres* et des *principes communs*. Les principes propres sont ceux qui conviennent immédiatement à une démonstration donnée : ce sont les vrais principes, pratiquement les prémisses. Les principes communs sont ceux qui, à cause de leur généralité, peuvent convenir à plusieurs démonstrations ; en règle générale ce sont les principes plus élevés qui commandent de haut les syllogismes.

Parmi ces principes communs on doit mettre à part la catégorie remarquable de ceux qui sont communs à toutes les démonstrations, c'est-à-dire à toutes les activités de la pensée. Ce sont les axiomes dénommés « propositiones », « maximæ propositiones », « dignitates » (cf. *II Anal.* I, l. 5, nos 6-7) ; dans la leçon précitée nous est proposé l'exemple du principe de non-contradiction : « affirmatio et negatio non sunt simul vera ». Les principes généraux de la métaphysique, les propositions immédiates ou *per se notæ* définies plus haut, rentrent dans cette catégorie que saint Thomas caractérise ainsi : « toute proposition dont le prédicat est impliqué dans la notion du sujet est, en elle-même, immédiate et connue par soi... *quælibet propositio cujus prædicatum est in ratione subjecti est immediata et per se nota quantum est in se.* »

Les propositions suprêmes sont aussi distinguées en *per se nota omnibus* et *per se nota solis sapientibus*. Les premières sont des principes très simples, comme le principe de non-contradiction, dont les termes sont nécessairement connus par tous et qui sont donc évidentes pour tout esprit. Les secondes sont formées de termes plus techniques dont la convenance n'est manifeste que lorsque l'on en a fait connaître la définition. Ce serait le cas notamment de certains postulats mathématiques.

Dans toutes ces questions, Aristote et saint Thomas se placent tantôt dans l'hypothèse d'une seule démonstration déterminée, tantôt dans celle de toutes les démonstrations qui pourraient constituer une science. Ces deux considérations se recouvrent d'ailleurs, puisque la science n'est qu'un assemblage de démonstrations. (Cf. : **Texte IX c, p. 225**).

§ III. Les espèces de démonstration

Dans les pages précédentes nous avons eu en vue surtout la démonstration rigoureuse ou parfaite, idéal qui n'est que rarement atteint. Aristote et saint Thomas reconnaissent

cependant encore à certains raisonnements moins parfaits la dénomination de démonstration (ARISTOTE, *II Anal.*, I, c. 13, 78 a 21 - S. THOMAS, I. 23-25). Dans ces passages ils font appel à une double distinction qui permet de classer les espèces de démonstrations.

1. **Démonstration « propter quid » et « quia ».**

La démonstration *propter quid* est celle dont pratiquement nous avons parlé jusqu'ici, c'est-à-dire celle qui fait connaître la raison de l'appartenance d'une propriété à un sujet. Une telle démonstration est toujours a priori ou par la cause. On démontre par exemple de cette façon que l'homme a la « risibilitas » parce qu'il est raisonnable, ou que Dieu est éternel parce qu'il est immuable, l'immutabilité étant la raison propre de l'éternité. - La démonstration *quia est*, sans nous découvrir la raison de la conclusion reconnue, nous assure cependant de sa vérité. On distingue deux sortes de démonstrations *quia est*.

2. **Démonstration « quia » a priori et a posteriori.**

a) La démonstration *quia a posteriori* est celle où l'on démontre une cause à partir de son effet. Il importe de remarquer que cette démonstration n'est rigoureuse que si elle se fait *per effectum convertibilem*, c'est-à-dire si on peut y transposer les extrêmes et le moyen parce qu'ils ont une même extension. L'exemple d'Aristote, saint Thomas est le suivant : « les planètes sont proches parce qu'elles ne scintillent pas ».

Omne non scintillans est prope
Planetæ sunt non scintillantes
Ergo planetæ sunt prope

On a conclu, en se fondant sur l'expérience, que les planètes sont proches parce qu'elles ne scintillent pas. C'est vrai, mais un tel syllogisme n'est pas fondé en raison car, en physique aristotélicienne, ce n'est pas la non-scintillance qui est la raison de la proximité des planètes, mais, à l'inverse, la proximité qui explique la non-scintillance. De sorte qu'en syllogisme *propter quid* il faut dire :

Quoid prope est non scintillat
Atqu planetæ sunt prope
Ergo planetæ non sunt scintillantes

b) La démonstration *quia a priori* est celle où l'on démontre l'existence d'un fait ou une vérité, non par la cause immédiate, mais par une cause plus élevée, laquelle est impuissante à nous donner la raison explicative propre. Saint Thomas nous propose cet exemple : « un mur ne respire pas parce qu'il n'est pas animal », raisonnement qui se développe dans le syllogisme de 2ᵉ figure suivant :

Omne respirans est animal
Atqui nullus paries est animal
Ergo nullus paries respiret

Il est supposé que le moyen terme « animal » n'est pas la raison propre de la respiration ; il y a des animaux, les poissons par exemple, qui ne respirent pas. Pour avoir une véritable démonstration *propter quid*, il faudrait faire intervenir le véritable moyen terme raison, dire par exemple que : « les murs ne respirent pas parce qu'ils n'ont pas de poumons ».

Ce que nous venons de dire des modes de démonstration se résume dans le tableau suivant :

Dem. a priori	per causam proximam	propter quid
	per causam remotam	quia est
Dem. a posteriori	per effectum	

Remarque. — Aristote et saint Thomas envisagent à part le cas que nous retrouverons plus tard où les démonstrations de sciences différentes convergent sur un même fait, la science supérieure démontrant alors le *propter quid* et la science inférieure le *quia*. Par exemple, la médecine prouve expérimentalement que les blessures circulaires cicatrisent plus lentement, ce que, supposait-on, la géométrie démontrerait a priori.

LA SCIENCE

Nous avons déjà parlé brièvement de la science à propos de la démonstration, ces deux notions étant solidaires, il nous faut à présent revenir sur ce sujet pour le traiter dans toute son ampleur. A noter qu'à partir de maintenant nous ne considérerons plus seulement la conclusion particulière d'un syllogisme donné, ce qui est comme l'élément de la science, mais plutôt l'ensemble des démonstrations constituant une discipline scientifique et, plus généralement encore, le système total des sciences.

Une science peut être envisagée à deux points de vue différents : soit *objectivement*, comme le développement des propositions qui la constituent, soit *subjectivement*, ou comme *habitus*, en tant qu'elle est une disposition ou un perfectionnement de notre intelligence relativement à un certain objet. Les modernes, lorsqu'ils parlent de science, songent presque exclusivement au premier de ces aspects, tandis que pour les anciens, la considération de l'habitus n'avait pas un moindre intérêt. Ces deux notions de la science se correspondent d'ailleurs, la science perception objective des conclusions étant, comme l'habitus lui-même, un effet de la démonstration.

§ I. LA PLACE DE LA SCIENCE PARMI LES HABITUS INTELLECTUELS

Nous avons dit que la science, considérée subjectivement, était un habitus.

a) *Qu'est-ce qu'un habitus ?* — On appelle habitus une disposition d'une puissance de l'âme eu égard à la fin poursuivie par le sujet, *in ordine ad finem*. De cette relation essentielle à la fin, suit, pour l'habitus, qu'il est nécessairement une modification bonne ou mauvaise : une disposition orientant vers la fin authentique est bonne, dans le cas contraire, elle est mauvaise. Ces précisions données, il nous sera possible de saisir le sens de la définition classique de l'habitus :

dispositio secundum quam aliquis disponitur bene vel male.

Au point de vue *prédicamental*, l'habitus appartient à la catégorie qualité, dont il est la première des quatre espèces (habitus, potentia, passibiles qualitates, figura). - Notons encore que les habitus peuvent se rencontrer dans diverses puissances de l'âme : appétit sensible, volonté, intelligence. Il n'est évidemment question ici que des habitus qui ont pour sujet l'intelligence ou des habitus intellectuels.

Aristote en a énuméré cinq, trois spéculatifs, intelligence, science, sagesse ; deux pratiques, prudence et art. Ces deux groupes d'habitus se distinguent par la fin qu'ils poursuivent : les habitus spéculatifs ayant pour fin la pure connaissance, tandis que les habitus pratiques sont ordonnés à l'action. Parlons d'abord des seconds.

b) *Habitus pratiques.* — La *prudence* se distingue de l'art en ce qu'elle a pour matière l'activité immanente ou morale,

les actes humains : elle est la règle de ces actes (*recta ratio agibilium*) ; l'*art*, lui, est la connaissance raisonnée et la règle de l'activité extérieure ou pratique (*recta ratio factibilium*).

c) *Habitus spéculatifs.* — L'*intelligence* est la saisie immédiate des principes. Comme nous le savons déjà, elle n'est pas le résultat de la science, mais se trouve a son principe même. La *science* et la *sagesse* sont également des habitus qui nous disposent à la connaissance par la cause ; mais tandis que la science démontre par la cause propre et immédiate, la sagesse remonte jusqu'aux causes premières. - Toutes ces distinctions sont bien précisées dans ce texte de saint Thomas (*Iª IIª*, q. 57, a. 2) :

« La vertu intellectuelle spéculative est celle qui perfectionne l'intellect spéculatif dans la considération du vrai, ce qui est son bon ouvrage. Or le vrai peut être atteint de deux manières : ou bien en tant que connu par lui-même ; ou bien en tant que connu par un autre. Ce qui est connu par soi a rang de principe et se trouve saisi immédiatement par l'intelligence. C'est pourquoi l'habitus qui perfectionne l'intelligence par rapport à une telle saisie est appelé « intelligence », au sens d'habitus des principes. Quant au vrai qui est connu par un autre, il n'est pas immédiatement saisi par l'intelligence, mais par une recherche de la raison, et il a rang de terme final. Et ceci peut se produire de deux façons différentes : d'une part de telle manière qu'il soit dernier dans un genre particulier (de connaissance) ; d'autre part de façon qu'il soit terme ultime de toute la connaissance humaine... Dans ce dernier cas l'on a la « sagesse » qui considère les causes les plus élevées... Par rapport à ce qui est le dernier dans tel ou tel genre des choses connaissables, c'est la « science » qui perfectionne l'intelligence ».

Science est, on le voit, pris dans cette classification, selon sa signification la plus restreinte, comme la démonstration par les causes inférieures et prochaines ; en ce sens les mathématiques et la physique sont des sciences. La sagesse philosophique supérieure, la métaphysique, est ici mise à part de la science. Rappelons qu'Aristote donne souvent à ce terme de science une extension plus grande, de sorte que la métaphysique, qui est aussi une connaissance par les causes (par les causes suprêmes), pourra revendiquer le qualificatif de science.

§ II. Principe de la classification des sciences

1. Idée générale de la distinction des sciences pour Aristote.

Comme nous l'avons déjà dit, les sciences, pour saint Thomas, ne se distinguent pas d'abord suivant la différence matérielle des êtres qu'elles étudient, mais d'après le point de vue qui est visé dans ces êtres. C'est la thèse générale que l'on exprime lorsque l'on affirme que les sciences, comme d'ailleurs tous les habitus, sont spécifiées par leur objet formel. Autrement dit, les sciences sont comme des organismes intellectuels pouvant se rapporter à des choses matériellement fort diverses mais toutes envisagées sous un aspect donné. A l'inverse, un même objet matériel peut être considéré à des points de vue différents par des sciences différentes. Le « camus » d'Aristote est ainsi, dans sa courbe objet du géomètre, tandis que selon sa complexion physique, il relève du physicien.

Il est à remarquer que la tradition philosophique, même scolastique, n'est pas demeurée toujours fidèle à ce principe. Des modernes, sous l'influence de Wolff, ont divisé la métaphysique en ontologie, science de l'être, et en théodicée, science de Dieu ; la philosophie de la nature en psychologie, science de l'âme, et cosmologie, science du monde. Ces distinctions certes ne manquent pas de fondement, mais elles tendent à substituer, dans la division de la philosophie, des points de vue de séparation matérielle à des différences formelles d'objets. Science et philosophie perdent ainsi quelque chose de la forte structure rationnelle qu'elles avaient reçue dans la systématisation précédente.

2. Question de vocabulaire.

Avant d'aborder le problème du fondement précis de la distinction des sciences, il ne sera pas inutile de mettre au clair certaines difficultés qui proviennent de l'entrecroisement de deux points de vue dans la doctrine thomiste de la science.

En considérant la science dans sa structure logique, nous y avons discerné trois éléments constituants : *subjectum* (souvent désigné par l'expression *genus subjectum*), *passio propria*, *principium*. C'est en dernière analyse du principe, qui constitue

comme le lien logique du sujet et du prédicat, que provient la spécificité d'une science.

Si nous nous plaçons dans la ligne de l'habitus, nous rencontrons devant nous l'objet, *objet matériel*, s'il s'agit de la réalité considérée en tout ce qu'elle est, *objet formel* quand on en retient l'aspect particulier sous lequel elle est atteinte. A son tour l'objet formel se subdivise en *objet formel quod* (*ratio formalis quæ attingitur*) et *objet formel quo* (*ratio formalis sub qua*). L'objet formel *quod* est, dans l'objet, l'aspect d'être même qui est atteint par l'habitus (ens in quantum ens dans le cas de la métaphysique) ; l'objet formel *quo* est, venant de l'intelligence, le principe formel donnant à une science sa lumière propre. Prenant exemple, dans le fait de la vision, nous dirons que l'objet vu (le mur, le ciel) représente l'objet matériel de cette activité sensorielle, que la couleur est son objet formel *quod*, tandis que la lumière serait son objet formel *quo*. C'est l'objet formel *quo*, ou la lumière intellectuelle, qui détermine, en se portant sur l'objet matériel, l'objet formel *quod*. Il correspond à peu près au *principium* du premier vocabulaire. On ne peut établir un parallélisme aussi strict entre les autres éléments des deux ensembles, la *passio propria*, aussi bien que le *subjectum* étant marquée par l'objet formel *quod*.

3. Fondement de la distinction des sciences.

a) Les sciences se distinguent donc d'après leur objet formel *quo* ; leur diversité, autrement dit, procède de l'esprit, et, à un autre point de vue, des principes qu'il renferme (cf. *II Anal.*, I, l. 41, nº 10-11).

> « [Aristote] ne recherche pas la raison de la diversité des sciences dans la diversité de leurs sujets, mais dans celle de leurs principes. Il dit en effet qu'une science diffère d'une autre par ceci qu'elle a d'autres principes qu'elle...
> Pour en obtenir l'évidence, il convient de savoir que ce n'est pas la diversité matérielle de l'objet qui diversifie l'habitus, mais seulement sa diversité formelle. Comme donc l'objet propre de la science est « ce qui peut être su » (scibile), l'on ne différenciera pas les sciences suivant la diversité matérielle des choses « qui peuvent être sues », mais d'après leur diversité formelle. Et de même que la raison formelle de visible vient de la lumière, grâce à

laquelle on perçoit la couleur, ainsi la raison formelle de « ce qui peut être su » dépend, elle, des principes à partir desquels on a la science ».

b) La *ratio formalis scibilis* se prend donc à partir des principes, d'où résulte en définitive la diversité et la spécificité des sciences. Les principes ne sont cependant pas pour saint Thomas le fondement noétique ultime de cette diversité. Celui-ci se trouve dans l'immatérialité. Comment donc peut s'opérer le passage à ce nouveau point de vue ? Saint Thomas nous l'explique ainsi au *De Trinitate* (q. 5, a. 1) :

« Il importe de savoir que lorsque les habitus ou les puissances sont distinguées suivant leurs objets, ils ne le sont pas selon n'importe quelle différence de ces objets, mais d'après celles qui concernent ces objets en tant que tels... Il en résulte que les sciences spéculatives doivent être divisées selon la différence des objets de spéculation considérés en tant que tels. Or, à un objet de spéculation, en tant qu'il se rapporte à une puissance spéculative, il y a quelque chose qui vient de la puissance intellectuelle, et quelque chose qui vient de l'habitus par lequel l'intelligence se trouve perfectionnée. De l'intelligence lui vient d'être immatériel, cette faculté étant elle-même immatérielle... Et c'est ainsi qu'à l'objet de spéculation qui se rapporte à une science spéculative il appartient de soi d'être séparé de la matière et du mouvement ou d'impliquer ces choses. Les sciences spéculatives se distinguent donc selon leur degré d'éloignement de la matière et du mouvement ».

L'on voit comment saint Thomas passe du « speculabile » à l'« immateriale » et finit ainsi pas assigner la diversité des sciences aux degrés d'immatérialité. Une chose est d'autant plus intelligible, ou intelligente, qu'elle est plus immatérielle ; ainsi l'ange, plus élevé que l'homme dans l'ordre d'immatérialité, est aussi plus intelligible et plus intelligent que lui. Remarquons que par immatérialité il ne faut pas entendre seulement ici précisément l'absence de la matière physique, « carentia materiæ », mais plutôt l'indépendance vis-à-vis des conditions qui résultent de la matière, « elevatio super conditiones materiæ » : formellement c'est la non potentialité.

§ III. La classification aristotélicienne des sciences spéculatives

La classification aristotélicienne des sciences est dominée par la fameuse distinction des trois degrés d'abstraction ou d'immatérialité, distinction qui s'enracine, on le voit, dans ce qu'il y a de plus profond dans la vie de l'intelligence. Elle a pour effet de distribuer les sciences (y compris la sagesse métaphysique) en trois grandes classes rationnellement distinctes : physique, mathématique, métaphysique. Cette classification était déjà approximativement celle de Platon, et l'on peut dire qu'elle est commune dans l'histoire de la pensée. Toutefois elle a dans le thomisme une signification très précise qu'il s'agit de déterminer.

1. Les trois degrés d'abstraction de la matière.

Nous pouvons considérer notre objet de connaissance selon trois degrés d'abstraction ou d'immatérialité. A chacun de ces degrés, on laisse une certaine partie de matière dont on abstrait, et l'on peut conserver encore une autre partie de matière. — Suivant que l'on considérera la partie de la matière qu'on laisse ou celle qu'on garde, on aura deux façons de caractériser chacun des degrés d'abstraction, la seconde étant dénommée par saint Thomas *secundum modum definiendi*.

Rappelons ici quelques précisions de vocabulaire. Quand saint Thomas (I^{a} P^{a}, q. 85, a. 1., ad. 2) parle de « materia signata », « materia sensibilis », « materia intelligibilis », que faut-il entendre par ces expressions ? La *materia signata* ou *individualis* est la matière en tant qu'elle est principe d'individuation (hæc caro, hæc ossa). — La *materia sensibilis* ou *communis* est la matière en tant qu'elle est principe des qualités sensibles et du mouvement. — La *materia intelligibilis* est la matière en tant qu'elle est sujet de la quantité et des déterminations de l'ordre de la quantité. — Cela posé :

a) *Les trois degrés d'abstraction par rapport à la matière laissée* (I^{a} P^{a}, q. 85, a. 1, ad. 2). - Le premier effort de l'intelligence abstractive consiste à considérer les choses indépendamment des êtres particuliers qui frappent nos sens. Cet objet s'obtient en abstrayant « a materia signata vel individuali » : 1er *degré d'abstraction*. - Le deuxième effort de l'intelligence abstractive consiste à considérer les choses indépendam-

ment de leurs qualités sensibles et de leurs mouvements, pour ne plus retenir que leurs déterminations d'ordre quantitatif. J'abstrais « a materia sensibili et motu » : 2e *degré d'abstraction*. - Le troisième effort de l'intelligence abstractive consiste à considérer les choses indépendamment de toutes conditions matérielles. On a alors l'objet intelligible métaphysique, lequel est totalement séparé de la matière : 3e *degré d'abstraction*.

b) *Distinction par la définition*. (SAINT THOMAS, *Métaph.*, VI, l. 1. — Comment. sur le *De Trinitate*, q. 5, a. 1). — On peut aussi caractériser les degrés d'abstraction d'après la matière qui reste et demeure donc incluse dans la définition du moyen terme. L'objet *physique* est celui qui ne peut exister, « esse », ni être défini sans la matière sensible ; il dépend d'elle « secundum esse et rationem ». L'objet *mathématique*, lui, sera défini sans la matière sensible, bien qu'il ne puisse exister en dehors d'elle ; il dépend d'elle « secundum esse non secundum rationem ». L'objet *métaphysique* est défini sans aucune matière ; il ne dépend d'elle « nec secundum esse nec secundum rationem ». - Tout ceci se voit parfaitement caractérisé dans ce texte du *De Trinitate* (q. 5, a. 1).

«... il y a des choses qui dépendent de la matière quant à leur existence et quant à la connaissance qu'on en peut avoir : telles ces choses dans la définition desquelles est impliquée la matière sensible et qui donc ne peuvent être comprises sans cette matière ; ainsi faut-il, dans la définition de l'homme, inclure la chair et les os. De ces choses traite la *Physique* ou *Science de la nature*. Il y a d'autres choses qui, bien que dépendant de la matière quant à leur existence, n'en dépendent pas quant à la connaissance que l'on peut en avoir, vu que leur définition n'inclut pas la matière sensible ; ainsi en est-il de la ligne et du nombre. De ces choses traite la *Mathématique*. Il y a enfin d'autres objets de spéculation qui ne dépendent pas de la matière dans leur existence, car ils peuvent exister sans matière : soit que jamais ils ne soient dans la matière, comme Dieu et l'ange, soit que dans certains cas ils impliquent matière et en d'autres non, tels la substance, la qualité, la puissance et l'acte, l'un et le multiple, etc. De toutes ces choses traite la Théologie, appelée Science divine du fait que le plus important de ses objets est Dieu. On la dénomme aussi *Métaphysique...* »

c) *Abstraction formelle et abstraction totale*. — A la suite de

Cajetan *(De Ente et Essentia*, Prooemium) et de Jean de Saint, Thomas *(Curs. Phil. Log.*, IIa Pa, q. 27, a. 1) de nombreux interprètes modernes précisent que l'abstraction sur laquelle se fonde objectivement la diversité des sciences ne doit pas être entendue de l'abstraction totale, c'est-à-dire de l'abstraction logique d'un prédicable par rapport à ses inférieurs mais de l'abstraction formelle, laquelle distingue les raisons formelles des aspects matériels. Les notions abstraites dans les sciences ont bien valeur d'universel par rapport aux termes d'où elles procèdent, mais c'est par leur raison formelle objective et non par leur universalité qu'elles sont constituées à tel ou tel degré du savoir.

d) *Mode d'abstraction propre à chaque degré*. — Il nous resterait à montrer que cette théorie des degrés d'abstraction, qui se présente, au premier abord, comme un mécanisme mental d'une certaine rigidité, correspond chez saint Thomas a une activité d'esprit beaucoup plus diversifiée. En réalité le processus de formation de l'objet à chaque degré d'abstraction correspond à une activité très originale ; c'est vrai surtout au niveau métaphysique où saint Thomas, dans son Commentaire sur le *De Trinitate* de Boëce (q. 5, a. 3), substitue au terme d'abstraction, réservé aux degrés inférieurs du savoir, celui de séparation. Nous reviendrons en son temps sur ces importantes discriminations. (Cf. : **Texte III**, p. 181. **Texte XI**, p. 234).

2. L'organisation des sciences dans le cadre des degrés d'immatérialité.

A chacun de ces degrés correspond, on le sait, l'une des trois grandes parties de la philosophie, physique, mathématique, métaphysique. Mais à l'intérieur ou dans les intervalles de ces trois grands étages du savoir, nous pouvons distinguer des plans intermédiaires d'intelligibilité.

a) A l'intérieur de chaque degré tout d'abord, on pourra distinguer des modalités plus ou moins abstraites ; c'est constatable surtout pour le 2e degré, où saint Thomas discernait déjà un plan géométrique moins abstrait et un plan arithmétique plus abstrait. De nos jours il faudrait sans doute lui superposer un plan algébrique.

b) On peut encore varier l'intelligibilité des sciences en constituant des sortes d'intermédiaires entre les degrés d'abstraction, ce que saint Thomas, après Aristote, a appelé

des *scientiæ mediæ* ; on y parvient en éclairant le sujet d'une science de degré inférieur par des principes empruntés à un degré supérieur d'abstraction (subalternation). Les anciens proposaient les exemples de la perspective ou optique, de la musique et de l'astronomie. De nos jours il faudrait comprendre dans cette catégorie tout l'ensemble compris sous le nom de physique mathématique. - Les sciences intermédiaires sont, grâce à leurs principes d'ordre plus élevé, plus intelligibles que les sciences se trouvant au niveau de leur sujet. Cependant, remarque saint Thomas, ce sont plutôt des sciences de degré inférieur, « dicuntur esse magis naturales quam mathematicæ », et cela parce que la spécification se fait essentiellement par le terme et que le terme de ces sciences intermédiaires se trouve dans le degré inférieur.

c) Il faudra ajouter qu'une fois constitués les divers plans d'intelligibilité ou les degrés du savoir, on pourra distinguer les sciences particulières de chaque degré par division du sujet. La science des plantes sera ainsi une subdivision de la physique. De telles sciences particulières sont dites subalternées en raison de leur sujet.

d) Métaphysique et Mathématique sont à un degré d'intelligibilité suffisamment élevé pour qu'on puisse les organiser sans trop de difficultés ; il n'en va pas de même des sciences de la nature qui, demeurant plus engagées dans la matière, posent des questions plus compliquées. Aussi allons-nous les envisager à part.

De soi, il existe bien une science démonstrative physique, procédant à partir des définitions et des principes des essences naturelles, et qui cherche à expliquer les propriétés de ces essences. C'est ce que les anciens ont compris lorsqu'ils ont entrepris de constituer une science explicative des phénomènes de la nature, la *Philosophia naturalis*. Mais par malheur nous ne connaissons que de façon tout à fait imparfaite ces essences naturelles qui devraient servir de point de départ à nos démonstrations, ce qui fera que cette science déductive de la nature n'aboutit en réalité le plus souvent qu'à des généralités ou à des conclusions hypothétiques : les phénomènes observés demeureront, pour leur plus grande part, en dehors de ses prises.

Devrons-nous pour cela renoncer tout a fait à en acquérir une connaissance rationnelle ? Non, car à un niveau inférieur peuvent se constituer, et se sont en fait constituées, des sciences particulières qui s'appliquent au détail des phénomènes. Ce qu'il faut bien noter, c'est que d'une part ces sciences ne sont pas en continuité parfaite avec la *philosophia naturalis*, et que d'autre part elles ne peuvent nous donner qu'une connaissance approchée et relative de l'essence des choses, qui demeure toujours voilée. Les conclusions de la physique moderne ne sont pour une part que des signes plus ou moins dénonciateurs de la vraie nature des choses.

e) En tenant compte de toutes les observations précédentes, il nous est possible de dresser le tableau suivant figurant la classification des sciences théorétiques, selon la philosophie de saint Thomas :

3ᵉ *degré d'immatérialité*	Métaphysique
2ᵉ *degré d'immatérialité*	Mathématique Physique mathématique
1ᵉʳ *degré d'immatérialité*	Philosophie de la nature Sciences de la nature

CHAPITRE VI

TOPIQUES - SOPHISMES - RHÉTORIQUE

Nous grouperons dans un dernier chapitre quelques réflexions sur les derniers livres de la logique d'Aristote, la *Rhétorique* incluse.

§ I. Les topiques

L'ouvrage des *Topiques*, que l'on pense avoir été composé avant les *Analytiques*, comprend deux pièces principales : les Livres I et VII, 3 - VIII, constituant une introduction et une conclusion et le bloc central des livres II à VII, 3.

(Cf. **Texte X**, p. 230)

1. Objet du traité.

« Trouver une méthode qui nous mettra en mesure de raisonner sur tout problème qui pourrait nous être proposé, en partant de prémisses probables, et, au cours de la discussion, d'éviter de nous contredire nous-mêmes » (*Top.*, I, c. 1, 100 a 18). Dans ce texte initial Aristote nous donne la note qui caractérise le raisonnement dialectique et le distingue du raisonnement démonstratif. Le raisonnement démonstratif partait de prémisses nécessaires et aboutissait à une conclusion scientifique nécessaire ; le raisonnement dialectique part du probable pour aboutir à une conclusion également probable. Par *probable*, Aristote entend « ce qui paraît tel, soit à tous les hommes, soit à la majorité, soit au sage ». (I, c. 1, 100 b 21) ; l'on voit que le probable est défini par un critère externe, par le signe qui permet de le reconnaître : le témoignage. Notons que pour Aristote le probable, bien qu'il ne soit pas le vrai

reconnu immédiatement ou scientifiquement, doit être entendu en un sens favorable ; c'est ce qui ressemble à la vérité, le vraisemblable. La démonstration dialectique diffère donc de la démonstration scientifique par sa matière, mais il faut remarquer qu'elle utilise les mêmes formes logiques que celle-ci : l'induction et le syllogisme.

Au ch. 2 des *Topiques*, Aristote précise que la pratique de la dialectique peut avoir une triple utilité : comme exercice de la pensée, — pour nous permettre de discuter avec qui que ce soit en partant de ses propres opinions, — dans l'intérêt de la science enfin : car, d'une part, si sur une question donnée nous sommes en mesure de discuter le pour et le contre, nous reconnaîtrons plus aisément au passage le vrai et le faux ; et d'autre part, nous pourrons nous acheminer vers les principes indémontrables des sciences. En fait, Aristote ne s'est guère expliqué sur la manière dont il serait possible d'utiliser ainsi la dialectique pour remonter aux principes ; chez saint Thomas par contre nous trouverions les linéaments d'une logique inventive déjà nettement plus constituée.

2. Les questions dialectiques.

Le problème général de la dialectique consiste à rechercher, par le moyen de prémisses probables, si une certaine conclusion peut être acceptée, c'est-à-dire si un certain prédicat appartient à un sujet donné. Or ce problème se subdivise pour Aristote en quatre problèmes plus particuliers, suivant que le prédicat appartient au sujet comme genre, définition, propre ou accident. On se demandera par exemple si l'homme est animal (problème du genre), s'il est animal raisonnable (problème de la définition), s'il a la capacité de rire (problème de la propriété), s'il est blanc (problème de l'accident) ; chacune de ces questions devant être résolue, non par des arguments scientifiques, mais par des arguments probables ou à partir de principes communément reçus. Pour résoudre chacun de ces problèmes, on aura recours à ce qu'Aristote a appelé des *topoi*, lieux dialectiques.

3. Les lieux dialectiques.

Les lieux dialectiques sont des ensembles de propositions probables prêtes à entrer comme prémisses dans des syllogismes dialectiques et qui se trouvent classés sous les quatre chefs des grandes questions dialectiques ; c'est-à-dire que lorsqu'on se pose une question rentrant dans une de ces catégories (par exemple : telle qualité est-elle propriété de tel sujet ?), on trouve une provision de propositions qui permettront de la résoudre. L'énumération de ces lieux dialectiques occupe tout le corps de l'ouvrage : lieux de l'accident (II et III), lieux du genre (IV), lieux de la propriété (V), lieu de la définition (VI, VII, 3).

Les lieux dialectiques sont donc des prémisses, plus spécialement des majeures présomptives. Citons, à titre d'exemple, les premiers lieux du genre : « Si un genre prétendu tel ne peut être attribué à une espèce ou à un individu de cette espèce, ce n'est pas en réalité un genre ». - « L'attribut qui ne convient pas essentiellement à tous les sujets auxquels il peut être attribué, ne saurait être leur genre ». - « Le prédicat auquel convient la définition d'un accident n'est pas le genre du sujet de cet accident. »

Nous n'entrerons pas dans plus de détails sur les Topiques d'Aristote (voir sur ce sujet A. Gardeil, *La Notion du lieu théologique*). Elles sont un essai de constitution d'une méthode de discussion absolument universelle. Tandis que les sciences sont circonscrites par leurs objets spécifiques, la dialectique traite de tout et à partir de principes communs admis par tous ou par beaucoup. Aristote cédait ici au goût, si commun chez les Grecs, de la discussion, mais il poursuivait en même temps le but louable de rendre ces discussions aussi fécondes que possible pour la défense et la recherche de la vérité. Répétons que, chez saint Thomas, la dialectique prend de façon plus décidée que chez Aristote, l'allure d'une discipline de recherche (Cf. J. Isaac, *La notion de dialectique chez saint Thomas*, dans *Rev. des Sc. Ph. et Th.*, 1950, pp. 481-506).

§ II. Réfutations sophistiques

Les *Sophistici elenchi* ne sont qu'un appendice du livre des *Topiques*. Ils sont à situer, comme ce dernier ouvrage, dans cette curieuse atmosphère dialectique où s'est complue la pensée grecque et dont Platon nous a laissé une évocation si vivante. Les « Réfutations sophistiques » sont les faux raisonnements que les sophistes imaginent pour embarrasser leurs adversaires. Par extension elles peuvent signifier tous les faux raisonnements. D'une manière générale, on appellera *sophisme* un faux raisonnement que l'on fera avec l'intention de tromper ; si on le propose de bonne foi, ce sera un *para-*

logisme. Aristote distingue deux sortes de sophismes : ceux qui proviennent du langage (fallacia in dictione) et ceux qui n'en proviennent pas (fallacia extra dictionem).

a) *Fallacia in dictione.* — Aristote énumère six sortes de sophismes verbaux : l'équivoque, l'amphibologie, la composition, la division, l'erreur d'accent, les erreurs provenant de similitudes de forme du langage. - L'équivoque et l'amphibologie pour ne parler que de ces deux formes plus communes de sophismes verbaux, sont des ambiguïtés portant, la première sur un simple mot, la seconde sur une tournure de phrase. Exemple d'équivoque : canis, le chien et la constellation.

b) *Fallacia extra dictionem.* — Aristote en compte sept : l'accident, « a dicto secundum quid ad dictum simpliciter », l'« ignoratio elenchi », la pétition de principe, le conséquent, « non causa pro causa, la pluralité des questions. - L'« ignoratio elenchi » consiste à ne pas prouver ce qui était à prouver, ou, ce qui revient au même, à ignorer la question véritable qu'il s'agirait de résoudre. Dans la « pétition de principe », on tente de prouver en prenant comme principe ce qui justement était en question.

§ III. La rhétorique

On peut rattacher la *Rhétorique* à l'ensemble des écrits logiques de l'Organon. Aristote lui-même nous y invite en la rapprochant à plusieurs reprises de la dialectique. L'une et l'autre de ces disciplines ont pour objet de nous apprendre à discuter sur tous les sujets, en n'usant que d'arguments et de principes communément reçus.

a) Le but, les moyens et les divisions générales de la rhétorique sont indiqués dans les trois premiers chapitres du l. I. - La rhétorique est l'art de persuader, ou, plus précisément, « la faculté de voir toutes les manières possibles de persuader les gens sur n'importe quel sujet ». - Les *moyens* proprement oratoires de persuader sont de trois espèces. Les premiers se rapportent au *caractère de l'orateur* : celui-ci doit parler avec succès, inspirer confiance. Les deuxièmes consistent à faire naître *une émotion chez l'auditeur*. Enfin, les derniers, qui sont techniquement les plus importants, comprennent les preuves ou *arguments*, par la force desquels on défend la vérité de la thèse que l'on soutient. Ces arguments sont de deux sortes : l'*enthymème* qui est, nous le savons, un syllogisme tronqué ; et

l'*exemple*, type oratoire de l'induction. - Aristote distingue ensuite trois branches de la rhétorique correspondant à trois espèces différentes de discours. L'auditeur peut être ou spectateur ou juge, et ceci, soit des choses passées soit des choses futures. L'éloquence de celui qui est conseiller dans les choses futures relève du genre *délibératif* qui a pour objet l'utile ou le nuisible. Les discours relatifs au passé appartiennent au genre *judiciaire* et ils ont trait au juste et à l'injuste. Ceux qui blâment et ceux qui louent (genre *épidictique*) s'occupent du beau et de l'honnête.

b) La suite de l'ouvrage d'Aristote comprend quatre pièces principales qui ne paraissent d'ailleurs pas parfaitement ordonnées. Tout d'abord une étude spéciale des trois genres reconnus de discours (I). Puis une étude des passions et des dispositions des diverses catégories d'auditeurs (II, 1-18). La fin du livre II traite des lieux communs à l'art oratoire. Enfin le livre III, qui forme un ensemble à part, parle du style et de la composition.

CONCLUSION

VALEUR ET PORTÉE DE LA LOGIQUE ARISTOTÉLICIENNE

a) L'idéal logique d'Aristote a été de constituer une théorie de la science et, pour cela, une théorie de la démonstration rigoureuse. Il s'en suit que la partie essentielle de l'Organon est formée par les *Seconds analytiques*, dont les livres précédents, *Catégories*, *Perihermeneias* et même les *Premiers analytiques*, ne sont en quelque sorte que la préparation, les *Topiques*, la *Réfutation des sophismes*, représentant un ensemble complémentaire.

Revenons aux *Analytiques*. Les *Premiers* ont établi les règles du raisonnement correct ; les *Seconds* sont commandés par la définition même de la démonstration scientifique et de la science : « demonstratio est syllogismus faciens scire - scire est cognoscere per causas ». La démonstration est donc dépendante de la connaissance des causes et des principes qui, eux, ne peuvent être démontrés ; tout au moins devra-t-on recourir à des principes ultimes qui ne seront pas acquis par science.

Il faut donc qu'un autre procédé logique nous mette en possession de ces principes. D'une façon générale, ce sera l'induction. Comme la démonstration suppose la connaissance du moyen terme, on peut aussi dire que la définition de ce moyen terme est principe et qu'en conséquence, les méthodes de la définition sont aussi préparatoires à la démonstration. En définitive, dans l'ensemble de la logique aristotélicienne, induction et définition, tout en conduisant à des résultats ayant en eux-mêmes valeur, apparaissent comme les préliminaires de la démonstration scientifique.

b) Doit-on dire, cependant, que toute la logique aristotélicienne tient dans la théorie de la démonstration scientifique ?

Ce serait oublier tout ce complexe de procédés de l'esprit moins rigoureux que nous ouvrent les *Topiques*. Dans une foule de cas, on devra se contenter de raisonner sur du probable. Par ailleurs, la part effectivement la plus considérable de la vie de l'intelligence sera toujours constituée par cette activité de recherches et d'invention qui, elle aussi, se voit comprise, en péripatétisme, sous le titre général de dialectique. Saint Thomas en a eu nettement conscience, et une étude attentive des procédés méthodiques qu'il a préconisés et mis en œuvre dans cet ordre de choses conduirait certainement à des résultats nouveaux et intéressants.

Il faut ajouter qu'un autre enrichissement de la logique démonstrative aristotélicienne nous est apporté par saint Thomas, avec la doctrine élargie et systématisée de l'analogie qu'il propose. La métaphysique, l'étude de Dieu en particulier, emploient des procédés méthodiques qui, sans échapper aux règles logiques générales, leur sont propres. Au théologien revient d'en faire l'étude.

c) Que penser enfin, dans les perspectives de la logique classique où nous sommes placés, de tous ces systèmes nouveaux, d'inspiration mathématique, qui accaparent actuellement l'attention ? Deux caractères originels sont communs à ces systèmes : d'une part, prédominance de la relation sur le terme, et résolution de la « compréhension » dans l'« extension » ; d'autre part, emploi sans cesse généralisé d'algorithmes abstraits qui constituent la matière du discours.

Cette mathématisation de la logique offre des avantages évidents. Elle met en pleine valeur la *relation* comme telle ; elle fournit surtout un instrument précieux, tant pour le contrôle rapide de l'exactitude d'un énoncé, que pour l'analyse critique des fondements de la logique. Mais cette transformation présente en retour de graves écueils non certes *en droit*, mais parce qu'en fait la plupart des logiciens modernes font des algorithmes abstraits la partie essentielle de la logique, oubliant qu'ils ne peuvent avoir qu'un rôle subordonné ! C'est la rupture du « logique » et du « métaphysique » qui est en fait, répétons-le, la cause d'une opposition entre la logique classique et la logique moderne. - Le conflit prend son maximum d'acuité à propos de la *logistique* laquelle élabore, comme on sait, les algorithmes abstraits dont Boole fut l'initiateur. La logistique, tout comme les mathématiques, fait correspondre des symboles aux réalités, en l'espèce aux termes et aux propositions. De là à remplacer l'univers du discours, par lequel nous

avons prise sur la réalité, par l'univers des symboles, il n'y a qu'un pas, trop souvent franchi.

Ce ne sont donc que les empiètements et les prétentions illégitimes de ces méthodes nouvelles que l'on doit contester. A titre d'instrument critique la logistique a sa place, mais la logique du concept et de l'attribution garde aussi la sienne, et qui demeure fondamentale. Reste qu'en tout ceci on ne peut construire indépendamment d'une métaphysique, celle-ci demeurant, en toute hypothèse, le régulateur suprême des autres sciences.

TEXTES

Saint Thomas n'a pas composé de traité personnel de logique. Son œuvre en cette matière tient, pour l'essentiel, dans ses deux commentaires sur le Perihermeneias *et sur les* Seconds analytiques. *Si d'autre part, on remarque que ces deux derniers écrits ne représentent guère qu'une analyse, certes profonde et précise, mais très littérale et fort coupée de l'exposé d'Aristote, on imagine qu'il est peu aisé de constituer, pour cette partie de la philosophie, un choix de textes, isolément intelligibles, et d'une certaine ampleur de développement. L'ensemble que nous donnons ici sera donc assez réduit.*

Après quelques textes d'introduction générale relatifs à la notion de sagesse, à la division de la philosophie et plus spécialement à celle de la logique, nous présenterons des extraits concernant les prédicables, le langage, le jugement, la démonstration, l'induction, la dialectique. Nous voulions, pour ne pas nous limiter à des fragments détachés et relativement courts, donner en entier un texte plus considérable. Notre choix s'est arrêté sur le premier article de la très importante question V du Commentaire sur le De Trinitate *de Boèce. La doctrine qu'il contient engage certes bien des conceptions métaphysiques, comme d'ailleurs la théorie générale de la science ; mais la beauté du texte, qui a tout de même une portée logique, a eu raison de nos hésitations.*

Dans la traduction, qui a été faite en collaboration avec le R. P. Jean Isaac, on s'est efforcé, tout en ayant évidemment, comme norme première, de respecter le sens du texte, d'aboutir à un exposé français lisible et correct. Quelques libertés, pour cela, ont été prises avec le mot à mot strict. On jugera dans quelle mesure nous avons pu atteindre notre but.

Les textes latins traduits sont ceux de l'édition léonine, pour les écrits logiques d'Aristote et le Contra Gentiles ; *de l'édition Cathala, pour la* Métaphysique ; *de l'édition Perrier, pour le* De ente ; *de l'édition Wyser, pour le* De Trinitate.

I. Dédicace

(Perihermeneias)

A son cher Prévôt de Louvain
Frère Thomas d'Aquin
Salut et accroissement de vraie sagesse

Votre empressement à tendre dès votre jeune âge non à la vanité mais à la sagesse, m'a provoqué par son ardeur et rendu désireux de satisfaire à son attente. Aussi me suis-je mis en peine, au milieu des multiples soucis que me créent mes occupations, d'expliquer le *Perihermeneias* d'Aristote, qui est enveloppé de multiples obscurités, car j'ai la volonté de dévoiler, autant qu'il est en mon pouvoir, aux plus avancés, les vérités les plus hautes, tout en ne refusant pas pour autant de fournir aux plus jeunes les moyens de progresser. Que votre Studiosité accueille donc le modeste don du présent exposé ; s'il vous fait progresser, vous pourrez me provoquer à mieux.

I

Dilecto sibi præposito Lovaniensi
Frater Thomas de Aquino
Salutem et veræ sapientiæ incrementa

Diligentiæ tuæ, qua in iuvenili ætate non vanitati sed sapientiæ ntendis, studio provocatus, et desiderio satisfacere cupiens, libro Aristotelis, qui Peri hermeneias dicitur, multis obscuritatibus involuto, inter multiplices occupationum mearum sollicitudines, expositionem adhibere curavi, hoc gerens in animo sic altiora pro posse perfectioribus exhibere, ut tamen iunioribus proficiendi auxilia tradere non recusem. Suscipiat ergo studiositas tua præsentis expositionis munus exiguum, ex quo si profeceris, provocare me poteris ad maiora.

II. La double fonction du sage

(*Contra Gentiles*, I, c. 1)

Les dix premiers chapitres du Contra Gentiles *constituent un remarquable traité de la sagesse. De cet ensemble nous avons détaché ce texte liminaire. La notion de sagesse, si banale soit-elle en apparence, est tout à fait caractéristique de la philosophie de saint Thomas, le génie ordonnateur par excellence. Cette page introduira donc très heureusement dans son esprit.* (Cf. *supra*, Notion générale de la philosophie, p. 35)

« La vérité sera proclamée par ma bouche, et mes lèvres auront à flétrir l'impiété ». (*Proverbes*, ch. 8, v. 7).

L'usage commun, — qu'il faut suivre, estime le Philosophe, dans l'emploi des noms (Aristote, *Topiques*, B, c. 1, 109 a 30-33), - a fait universellement appeler *sages* ceux qui ordonnent correctement les choses et les dirigent bien ; aussi, parmi les différents caractères reconnus au sage, le Philosophe met-il que « c'est au sage d'ordonner » (Aristote, *Métaphysiques*, A, c. 2, 982 a 17-18).

Or dès lors qu'une chose est ordonnée à une fin, c'est à cette fin qu'il faut nécessairement demander la règle d'après laquelle elle doit être dirigée et ordonnée, car c'est lorsqu'elle est convenablement ordonnée à sa fin, que chaque chose est disposée au mieux, sa fin étant pour chacun son bien. Aussi

---

II

Veritatem meditabitur guttur meum
et labia mea detestabuntur impium. (Prov. VIII, 7)

Multitudinis usus, quem in rebus nominandis sequendum Philosophus censet, communiter obtinuit ut *sapientes* dicantur qui res directe ordinant et eas bene gubernant. Unde inter alia quæ homines de sapiente concipiunt, a Philosopho ponitur quod *sapientis est ordinare*. Omnium autem ordinatorum ad finem gubernationis et ordinis regulam ex fine sumi necesse est : tunc enim unaquæque res optime disponitur cum ad suum finem convenienter ordinatur ; finis enim est bonum uniuscuiusque. Unde videmus in artibus

voyons-nous dans les arts l'un diriger l'autre et en être en quelque sorte le maître, quand cet autre relève de lui dans sa fin : ainsi l'art médical exerce sa maîtrise sur celui de la pharmacie et l'ordonne, du fait que la santé, objet de la médecine est la fin de tous les produits pharmaceutiques confectionnés en pharmacie ; et c'est ce que l'on voit pareillement dans l'art du pilotage envers celui des constructions navales, et dans l'art militaire envers l'art équestre et toute technique préparatoire à la guerre.

Ces arts qui exercent sur d'autres leur maîtrise ont même été nommés *architectoniques*, c'est-à-dire *arts majeurs* ; aussi leurs techniciens, qu'on appelle *architectes*, revendiquent-ils pour eux le nom de *sages*. Mais, comme ces techniciens, s'intéressant aux fins de certaines choses particulières, n'atteignent pas à la fin universelle de tout, ils sont appelés *sages en telle ou telle matière* ; c'est ainsi qu'il est dit dans la *Première épître aux Corinthiens* (ch. 3, v. 10) : « Comme un sage architecte, j'ai posé le fondement ». Le nom pur et simple de *sage* est réservé, au contraire, à celui-là seul qui s'attache à considérer la fin de l'univers, fin qui est également le principe de l'universalité des choses ; aussi, d'après le Philosophe, c'est au sage de considérer les causes les plus hautes (Aristote, *Métaphysiques*, A, c. 1, 981 b 28-29 ; c. 2, 982 b 2).

Or la fin dernière de chaque chose est celle qui est visée par son premier auteur ou promoteur ; mais le premier auteur et

---

unam alterius esse gubernativam et quasi principem, ad quam pertinet eius finis : sicut medicinalis ars pigmentariæ principatur et eam ordinat, propter hoc quod sanitas, circa quam medicinalis versatur, finis est omnium pigmentorum, quæ arte pigmentaria conficiuntur. Et simile apparet in arte gubernatoria respectu navifactivæ ; et in militari respectu equestris et omnis bellici apparatus. Quæ quidem artes aliis principantes *architectonicæ* nominantur, quasi *principales artes* : unde et earum artifices, qui *architectores* vocantur, nomen sibi vindicant sapientum. Quia vero prædicti artifices, singularium quarundam rerum fines pertractantes, ad finem universalem omnium non pertingunt, dicuntur quidem sapientes huius vel illius rei, secundum quem modum dicitur, I *Cor.*, III, 10, *ut sapiens architectus fundamentum posui* ; nomen autem simpliciter sapientis illi soli reservatur cuius consideratio circa finem universi versatur, qui item est universitatis principium ; unde secundum Philosophum, sapientis est *causas altissimas* considerare.

Finis autem ultimus unuscuiusque rei est qui intenditur a primo auctore vel motore ipsius. Primus autem auctor et motor universi

promoteur de l'univers est une intelligence, comme on le montrera plus loin ; la fin dernière de l'univers doit donc être le bien propre de toute intelligence. Or ce bien, c'est la vérité, la vérité doit donc être la fin dernière de tout l'univers, et c'est à la considérer que la sagesse doit s'attacher comme à son principe. Aussi est-ce pour la manifestation de la vérité que la divine Sagesse revêtue de notre chair atteste être venue dans le monde, en disant d'après *saint Jean* (ch. 18, v. 37) : « Ce pour quoi je suis né et pour quoi je suis venu dans le monde, c'est pour rendre témoignage à la vérité ». Or, le Philosophe établit aussi que la philosophie première est la science de la vérité, non de n'importe laquelle, mais de cette vérité qui est la source de toute vérité, c'est-à-dire qui touche au premier principe auquel tout doit d'être, et dont par conséquent la vérité est également le principe de toute vérité : les choses, en effet, s'ordonnent dans la vérité comme dans l'être (ARISTOTE, *Métaphysiques*, α, c. 1, 993 b 20-31).

Mais, c'est au même qu'il appartient de poursuivre l'un des contraires et d'exclure l'autre : ainsi la médecine qui procure la santé, chasse la maladie. Aussi, de même que c'est au sage de méditer et de dispenser aux autres la vérité, celle avant tout qui est relative au premier principe, de même c'est à lui de combattre les erreurs contraires.

C'est donc à bon droit que la double fonction du sage est indiquée par la bouche de la Sagesse dans le texte que nous avons mis en exergue, savoir, l'ayant méditée proclamer la vérité divine qui est la vérité par antonomase, ce qu'évoque le premier verset :

« La vérité sera proclamée par ma bouche »,

et combattre les erreurs contraires, ce qu'évoque le second verset :

« Et mes lèvres auront à flétrir l'impiété »,

formule où l'erreur contre la vérité divine est désignée, du fait qu'elle est contraire à la religion, laquelle est également nommée *piété*, si bien que l'erreur contraire prend le nom d'*impiété*.

---

est intellectus, ut infra ostendetur. Oportet igitur ultimum finem universi esse bonum intellectus. Hoc autem est veritas. Oportet igitur veritatem esse ultimum finem totius universi ; et circa eius considerationem principaliter sapientiam insistere. Et ideo ad veritatis manifestationem divina Sapientia carne induta se venisse in mundum testatur, dicens, *Ioan.*, XVIII, 37 : *Ego in hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati.* Sed et Primam Philosophiam Philosophus determinat esse *scientiam veritatis* ; non cuiuslibet, sed eius veritatis quæ est origo omnis veritatis, scilicet quæ pertinet ad primum principium essendi omnibus ; unde et sua veritas est omnis veritatis principium ; sic enim est dispositio rerum in veritate sicut in esse.

Eiusdem autem est unum contrariorum prosequi et aliud refutare : sicut medicina, quæ sanitatem operatur, ægritudinem excludit. Unde sicut sapientis est veritatem præcipue de primo principio meditari et aliis disserere, ita eius est falsitatem contrariam impugnare.

Convenienter ergo ex ore Sapientiæ duplex sapientis officium in verbis propositis demonstratur : scilicet veritatem divinam, quæ antonomastice est veritas, meditatem eloqui, quod tangit cum dicit, *Veritatem meditabitur guttur meum* ; et errorem contra veritatem impugnare, quod tangit cum dicit, *et labia mea detestabuntur impium*, per quod falsitas contra divinam veritatem designatur, quæ religioni contraria est, quæ etiam *pietas* nominatur, unde et falsitas contraria ei *impietatis* sibi nomen assumit.

III. DIFFÉRENCE ENTRE LA MÉTAPHYSIQUE ET LES AUTRES SCIENCES

(*Métaphysiques*, VI, l. 1, nos 1145-1156)

Saint Thomas, dans cette importante leçon, se place à deux points de vue successifs pour distinguer la métaphysique d'avec les autres sciences : 1° elle est seule à considérer les principes de l'être en tant qu'être ; 2° elle les considère à sa manière propre. De fait, cette double division n'exprime qu'imparfaitement le contenu de la présente leçon, le texte commenté étant fort complexe. Dans la première partie annoncée, c'est principalement du sujet (nous dirions aujourd'hui : l'objet de la métaphysique) qu'il est question, sujet, qui par son universalité maxima se distingue de celui des autres sciences. Dans la deuxième partie, l'attention se voit de façon assez imprévue captée par la physique, laquelle est distinguée des sciences pratiques, morale et arts, puis des autres sciences théorétiques, mathématiques et métaphysique. En dépit de ces difficultés nous avons choisi cette leçon, à cause de la richesse de son contenu. En voici les passages les plus caractéristiques. (*Cf. supra*, Division de la philosophie, p. 42, *et* Classification des sciences, p. 154).

A. *La métaphysique considère les principes de l'être en tant qu'être*

1145. Aristote montre d'abord que cette science comme les autres considère les principes des choses. Étant donné, dit-il, que l'être en est le sujet, — ce qui a été établi dans le quatrième livre, — et que toute science doit rechercher les principes et les causes de son sujet pris comme tel, il faut rechercher ici les principes et les causes des êtres en tant qu'êtres. Il en va de même, ajoute-t-il, dans les autres sciences : la santé et la convalescence, en effet, ont une cause que cherche le médecin ; en mathématiques aussi, il y a des principes, des éléments, et des causes, comme les figures, les nombres, etc., que scrutent le mathématicien ; et, d'une manière tout à fait générale, toute science intellectuelle, — qu'elle porte seulement sur les purs intelligibles, comme la science des choses divines, — ou qu'elle porte sur ce qui est d'une certaine façon, dans ses réalisations particulières, imaginable ou sensible, tout en étant intelligible dans ce qu'il a d'universel, voire sur le sensible pour autant qu'il peut être objet de science, comme en mathématiques et en physique, — ou encore qu'elle procède de principes universels aux déterminations particulières qui sont le domaine des opérations, comme dans les sciences pratiques,

---

III

A. **1145.** Primo ostendit *quomodo hæc scientia convenit cum aliis in consideratione principiorum* ; dicens, quod ex quo ens est subjectum in hujusmodi scientia, ut in quarto ostensum est, et quælibet scientia debet inquirere principia et causas sui subjecti, quæ sunt ejus inquantum hujusmodi, oportet quod in ista scientia inquirantur principia et causæ entium, inquantum sunt entia. Ita etiam est et in aliis scientiis. Nam sanitatis et convalescentiæ est aliqua causa, quam quærit medicus. Et similiter etiam mathematicorum sunt principia et elementa et causæ, ut figuræ et numeri et aliarum hujusmodi quæ perquirit mathematicus. Et universaliter omnis scientia intellectualis qualitercumque participet intellectum : sive sit solum circa intelligibilia, sicut scientia divina ; sive sit circa ea quæ sunt aliquo modo imaginabilia, vel sensibilia in particulari, in universali autem intelligibilia, et etiam sensibilia prout de his est scientia, sicut in mathematica et in naturali ; sive etiam ex universalibus principiis ad particularia procedant, in quibus est operatio, sicut in scientiis

— toujours une science de cet ordre doit porter sur les causes et les principes des choses.

. . . .

1147. Il montre ensuite que les autres sciences considèrent les principes et les causes des choses autrement que celle-ci. Toutes ces sciences particulières dont il vient d'être question portent, dit-il, sur un certain genre particulier d'être, nombre, grandeur, ou autre, et chacune traite exclusivement du « genre qu'elle a pour sujet », c'est-à-dire de ce genre-là à l'exclusion de tout autre : ainsi la science qui traite du nombre, ne traite pas de la grandeur. Aucune d'elles, en effet, ajoute-t-il, ne juge de « l'être pur et simple », c'est-à-dire de l'être en toute sa généralité, non plus que de tel être particulier en tant qu'être : ainsi l'arithmétique ne juge pas du nombre en tant qu'être ; considérer, en effet, n'importe quel être en tant qu'être, est le propre du métaphysicien.

. . . .

B. *La métaphysique traite à sa manière des principes de l'être en tant qu'être*

1152. Les anciens ayant regardé la physique comme la science suprême et comme celle qui considérerait l'être en tant qu'être, c'est par elle, comme par ce qui est le plus manifeste, qu'Aristote commence, en montrant d'abord en

---

practicis : semper oportet quod talis scientia sit circa causas et principia.

. . . .

1147. *Ostendit differentiam aliarum scientiarum ad istam quantum ad considerationem principiorum et causarum* ; dicens, quod omnes istæ scientiæ particulares, de quibus nunc facta est mentio, sunt circa unum aliquod particulare genus entis, sicut circa numerum vel magnitudinem, aut aliquid hujusmodi. Et tractat unaquæque circumscripte de « suo genere subjecto », idest ita de isto genere, quod non de alio : sicut scientia quæ tractat de numero, non tractat de magnitudine. Nulla enim earum determinat « de ente simpliciter », idest de ente in communi, nec etiam de aliquo particulari ente inquantum est ens. Sicut arithmetica non determinat de numero inquantum est ens, sed inquantum est numerus. De quolibet enim ente inquantum est ens, proprium est metaphysici considerare.

. . . .

B. **1152.** Et quia ab antiquis scientia naturalis credebatur esse prima scientia, et quæ consideraret ens inquantum est ens, ideo ab ea, quasi a manifestiori incipiens, primo *ostendit differentiam scien-*

quoi elle diffère des sciences pratiques, puis en quoi elle diffère des autres sciences spéculatives, ce qui fait voir quelle est sa manière propre...

1° Il dit donc d'abord que la physique ne porte pas sur l'être pur et simple, mais sur un certain genre d'être, la substance physique qui a en elle-même le principe de son mouvement et de son repos : d'où il ressort que la physique n'est ni une science de l'action, ni une science de la production. Agir et produire, en effet, sont des choses différentes, car agir est le fait d'une opération qui demeure dans l'agent lui-même, comme choisir, penser, etc., — aussi les sciences de l'action sont-elles appelées *sciences morales*, — tandis que produire est le fait d'une opération qui s'exerce au dehors pour transformer la matière, comme couper, brûler, etc., — aussi les sciences de la production sont-elles appelées *arts mécaniques*.

1153. Que la physique ne soit pas une science de la production, c'est clair, étant donné que le principe de telles sciences est dans le producteur, non dans l'objet produit qui est une œuvre d'art, tandis que le principe du mouvement des réalités physiques est dans ces réalités physiques elles-mêmes. Ce principe des œuvres d'art, intrinsèque au producteur, c'est d'abord l'intelligence, inventrice préalable de l'art, puis l'art lui-même qui est une disposition de l'intelligence, et enfin un certain pouvoir d'exécution, comme le

---

tiæ naturalis a scientiis practicis. Secundo differentiam ejus a scientiis speculativis, in quo ostenditur modus proprius considerationis hujus scientiæ, ibi, « Oportet autem quod quid erat esse ». Dicit ergo primo, quod scientia naturalis non est circa ens simpliciter, sed circa quoddam genus entis ; scilicet circa substantiam naturalem, quæ habet in se principium motus et quietis : et ex hoc apparet quod neque est activa, neque factiva. Differunt enim agere et facere : nam agere est secundum operationem manentem in ipso agente, sicut est eligere, intelligere et hujusmodi : unde scientiæ activæ dicuntur scientiæ morales. Facere autem est secundum operationem, quæ transit exterius ad materiæ transmutationem, sicut secare, urere, et hujusmodi : unde scientiæ factivæ dicuntur artes mechanicæ.

1153. Quod autem scientia naturalis non sit factiva, patet ; quia principium scientiarum factivarum est in faciente, non in facto, quod est artificiatum ; sed principium motus rerum naturalium est in ipsis rebus naturalibus. Hoc autem principium rerum artificialium, quod est in faciente, est primo intellectus, qui primo artem adinvenit ; et secundo ars, quæ est habitus intellectus ; et tertio aliqua potentia

pouvoir moteur, grâce auquel l'artisan exécute ce qu'il conçoit avec son art. De tout ceci il ressort clairement que la physique n'est pas une science de la production.

1154. Pour la même raison, il est clair qu'elle n'est pas une science de l'action, car le principe de telles sciences est dans l'agent, non dans les actions elles-mêmes ou dans les mœurs. Ce principe, c'est la « prohæresis », c'est-à-dire le choix : l'action et le choix ont, en effet, le même objet. Il est donc clair que la physique n'est ni une science de l'action, ni une science de la production.

1155. Par suite, s'il est vrai que toute science est relative à l'action ou à la production, ou théorétique, il en résulte que la physique est théorétique, c'est-à-dire spéculative.

....

1156. 2° Aristote montre maintenant que la physique diffère des autres sciences spéculatives par le type de définitions qu'elle emploie..., puis dénombre en conclusion les sciences théorétiques.

a) Il traite la question en trois points, et montre d'abord quel est le type de définitions propre à la physique, en disant ceci : pour savoir en quoi les sciences spéculatives diffèrent les unes des autres, il ne faut pas ignorer quelle est la quiddité de la chose et comment sa « notion », c'est-à-dire la définition

---

exequens, sicut potentia motiva, per quam artifex exequitur conceptionem artis. Unde patet, quod scientia naturalis non est factiva.

1152. Et per eamdem rationem patet quod non est activa. Nam principium activarum scientiarum est in agente, non in ipsis actionibus, sive moribus. Hoc autem principium « est prohæresis », idest electio. Idem enim est agibile et eligibile. Sic ergo patet, quod naturalis scientia non sit activa neque factiva.

1155. Si igitur omnis scientia est aut activa, aut factiva, aut theorica, sequitur quod naturalis scientia theorica sit.

....

1156. Hic ostendit *differentiam naturalis scientiæ ad alias speculativas* quantum ad modum definiendi : et circa hoc duo facit. Primo *ostendit differentiam prædictam*. Secundo concludit numerum scientiarum theoricarum, ibi, « Quare circa primum tria facit. Primo *ostendit modum proprium definiendi naturalis philosophiæ* ; dicens, quod ad cognoscendum differentiam scientiarum speculativarum ad invicem, oportet non latere quidditatem rei, et « rationem » idest

qui la signifie, doit être établie dans chaque science, car chercher la différence dont il s'agit « sans cela », c'est-à-dire sans connaître le type voulu de définitions, c'est perdre son temps. La définition étant, en effet, le moyen terme de la démonstration et en conséquence le principe du savoir, nécessairement les divers types de définitions entraînent une diversité dans les sciences spéculatives.

1157. Or, il faut savoir que certaines choses sont définies comme le camus, et d'autres comme le concave, la différence entre les deux cas est que la définition du camus implique la matière sensible, — car le camus n'est rien d'autre qu'un nez incurvé ou concave, — tandis que la concavité se définit sans matière sensible, — car on n'introduit pas dans la définition du concave ou du courbe quelque corps sensible, comme le feu, l'eau, etc. : est dit, en effet, *concave*, ce dont le milieu s'infléchit par rapport aux extrêmes.

1158. Or, toutes les réalités physiques sont définies à la façon du camus, comme on le voit pour les parties des animaux, — aussi bien différentes, telles le nez, l'œil et la face, que semblables, telles la chair et les os, — et pour chacune des espèces animales ; et il en va de même pour les parties des plantes, feuille, racine, écorce, et pour chacune des espèces végétales. Aucune de ces réalités, en effet, ne peut être définie

---

definitionem significantem ipsam, quomodo est assignanda in unaquaque scientia. Quærere enim differentiam prædictam « sine hoc », idest sine cognitione modi definiendi, nihil facere est. Cum enim definitio sit medium demonstrationis, et per consequens principium sciendi, oportet quod ad diversum modum definiendi, sequatur diversitas in scientiis speculativis.

1157. Sciendum est autem, quod eorum quæ diffiniuntur, quædam definiuntur sicut definitur simum, quædam sicut definitur concavum ; et hæc duo differunt, quia definitio simi est accepta cum materia sensibili. Simum enim nihil aliud est quam nasus curvus vel concavus. Sed concavitas definitur sine materia sensibili. Non enim ponitur in definitione concavi vel curvi aliquod corpus sensibile, ut ignis aut aqua, aut aliquod corpus hujusmodi. Dicitur enim concavum, cujus medium exit ab extremis.

1158. Omnia autem naturalia simili modo definiuntur sicut simum, ut patet in partibus animalis tam dissimilibus, ut sunt nasus, oculus et facies, quam similibus, ut sunt caro et os ; et etiam in toto animali. Et similiter in partibus plantarum quæ sunt folium, radix et cortex ; et similiter in tota planta. Nullius enim prædictorum definitio potest

sans inclure le mouvement ; chacune, au contraire, comporte dans sa définition la matière sensible et par conséquent le mouvement, car toute matière sensible a son mouvement propre : en effet, la définition de la chair et des os doit comprendre la chaleur et le froid en proportion convenable, et ainsi du reste. On voit par là comment on recherche la quiddité des réalités physiques et comment on définit en physique : en tenant compte de la matière sensible.

. . . .

1159. Il est donc manifeste, d'après ce qui précède, que la physique est une science théorétique ayant son type original de définitions.

1160. *b*) Aristote montre à présent ce qui est propre aux mathématiques, en précisant qu'elles sont, elles aussi, une science théorétique. Il est clair, en effet, qu'elles ne sont ni une science de l'action, ni une science de la production, puisqu'elles considèrent ce qui est sans mouvement et que sans mouvement il n'y a pas d'action ni de production possibles. Mais il reste à savoir si les choses que considèrent les mathématiques sont réellement immobiles et séparables de la matière : certains, en effet, — les Platoniciens, comme on l'a vu dans le troisième et le quatrième livre, — ont fait des nombres, grandeurs et autres objets mathématiques,

---

assignari sine motu : sed quodlibet eorum habet materiam sensibilem in sui definitione, et per consequens motum. Nam cuilibet materiæ sensibili competit motus proprius. In definitione enim carnis et ossis, oportet quod ponatur calidum et frigidum aliquo modo contemperatum ; et similiter in aliis. Et ex hoc palam est quis est modus inquirendi quidditatem rerum naturalium, et definiendi in scientia naturali, quia scilicet cum materia sensibili.

. . . .

1159. Manifestum est ergo ex prædictis quod physica est quædam scientia theorica, et quod habet determinatum modum definiendi.

1160. *Secundo* ibi « sed est et mathematica ». Ostendit *modum proprium mathematicæ* ; dicens quod etiam mathematica est quædam scientia theorica. Constat enim, quod neque est activa, neque factiva ; cum mathematica consideret ea quæ sunt sine motu, sine quo actio et factio esse non possunt. Sed utrum illa de quibus considerat mathematica scientia, sint mobilia et separabilia a materia secundum suum esse, adhuc non est manifestum. Quidam enim posuerunt numeros et magnitudines et alia mathema-

des êtres séparés, intermédiaires entre les idées et le sensible. C'est une question qui n'a pas encore été définitivement tranchée par Aristote ; mais elle le sera plus loin.

1161. Il est du moins manifeste que les mathématiques envisagent les choses sur lesquelles elles spéculent, comme immobiles et comme séparées de la matière sensible, bien qu'elles ne soient pas réellement immobiles et séparables de celle-ci : les notions mathématiques, en effet, celles du concave et du courbe, par exemple, n'impliquent pas la matière sensible. Ainsi donc, et c'est toute la différence entre ces deux sciences, tandis que la physique considère des choses dont la définition comprend la matière sensible, — et par suite envisage des réalités qui ne sont pas séparées de celle-ci, comme n'en étant pas séparées, — les mathématiques, au contraire, considèrent les choses dont la définition n'implique pas la matière sensible, — et par suite, bien qu'il ne s'agisse pas d'êtres séparés, les envisage comme séparés.

1162. *c)* Aristote montre maintenant ce qui est propre à la science dont nous nous occupons, en disant que, s'il y a quelque chose de réellement immobile et par conséquent d'éternel et de réellement séparable de la matière, il est clair que c'est à une science théorétique de le considérer, et non aux sciences de l'action ou de la production qui portent sur

---

tica esse separata et media inter species et sensibilia, scilicet Platonici, ut in primo et tertio libro habitum est ; cujus quæstionis veritas nondum est ab eo perfecte determinata ; determinabitur autem infra.

1161. Sed tamen hoc est manifestum, quod scientia mathematica speculatur quædam inquantum sunt immobilia et inquantum sunt separata a materia sensibili, licet secundum esse non sint immobilia vel separabilia. Ratio enim eorum est sine materia sensibili, sicut ratio concavi vel curvi. In hoc ergo differt mathematica a physica, quia physica considerat ea quorum definitiones sunt cum materia sensibili. Et ideo considerat non separata, inquantum sunt non separata. Mathematica vero considerat ea, quorum definitiones sunt sine materia sensibili. Et ideo, etsi sunt non separata ea quæ considerat, tamen considerat ea inquantum sunt separata.

1162. *Tertio* ibi « si vero est ».
Ostendit modum proprium scientiæ hujus ; dicens quod, si est aliquid immobile secundum esse, et per consequens sempiternum et separabile a materia secundum esse, palam est, quod ejus consideratio est theoricæ scientia, non activæ vel factivæ, quarum consideratio est circa

certains mouvements. Et néanmoins, ce n'est pas en physicien qu'on peut considérer un tel être, car la physique est relative à certains êtres, ceux précisément qui sont mobiles, ni en mathématicien, car les choses qu'envisagent les mathématiques ne sont pas réellement séparables de la matière, mais seulement intellectuellement. Il faut donc que la considération d'un tel être appartienne à une autre science, supérieure aux deux précédentes, c'est-à-dire à la physique et aux mathématiques.

. . . .

1166. ... Aristote, enfin, conclut qu'il y a trois parties dans la philosophie théorétique : les mathématiques, la physique et la théologie qui est la philosophie suprême.

IV. Les différentes parties de la logique

(Seconds analytiques, I, l. 1, nº 1-6)

Ce texte, dans lequel on peut voir comme une introduction générale à la logique, est clair par lui-même. Noter cependant qu'il ne faut pas confondre le sujet *de la logique, nom, verbe, proposition, etc., et sa* matière, *les actes de la raison à ordonner d'après les notions types étudiées par le logicien.* (*Cf. supra,* Définition et Division de la logique, p. 49).

1. Comme le dit Aristote au début de la *Métaphysique* (A, c. I, 980 b 27-28), le genre humain vit d'art et de raisons,

---

aliquos motus. Et tamen consideratio talis entis non est physica. Nam physica considerat de quibusdam entibus, scilicet de mobilibus. Et similiter consideratio hujus entis non est mathematica ; quia mathematica non considerat separabilia secundum esse, sed secundum rationem, ut dictum est. Sed oportet quod consideratio hujus entis sit alterius scientiæ prioris ambabus prædictis, scilicet physica et mathematica.

. . . .

1166. *Concludit numerum scientiarum theoricarum* ; et circa hoc tria facit. *Primo condudit* ex præmissis, quod tres sunt partes philosophiæ theoricæ, scilicet mathematica, physica et theologia, quæ est philosophia prima.

IV

1. Sicut dicit Aristoteles in principio *Metaphysicæ*, hominum genus

et le Philosophe désigne manifestement ainsi quelque chose de propre à l'homme par où celui-ci diffère des autres animaux: ces derniers, en effet, sont mus dans leurs actes par une sorte d'impulsion naturelle ; l'homme, au contraire, est dirigé dans ses actions par le jugement de sa raison. De là vient que divers arts concourent à l'accomplissement des actes humains avec ordre et facilité : un art, en effet, n'est rien d'autre apparemment qu'une sûre ordonnance de la raison fixant comment des actes humains parviendront par des moyens déterminés à une fin appropriée. Or, non seulement la raison peut diriger les actes des facultés inférieures, mais elle a aussi la direction de son activité personnelle : c'est, en effet, le propre de la partie intellectuelle de l'âme de réfléchir sur elle-même, car l'intelligence se connaît elle-même, et la raison pareillement peut raisonner sur son acte. Si donc le fait que la raison raisonne sur l'acte de la main, a donné naissance à l'art de la construction ou aux arts mécaniques grâce auxquels l'homme peut exercer avec ordre et facilité les actes de ce genre, un art aussi est nécessaire pour diriger l'acte même de la raison et permettre ainsi de procéder dans l'activité même de la raison avec ordre, facilité et sans erreur.

2. Et, cet art, c'est la logique ou *science rationnelle*, qui est rationnelle non seulement parce qu'elle est fondée sur la raison, ce qui est commun à tous les arts, mais encore parce

---

arte et rationibus vivit : in quo videtur Philosophus tangere quoddam hominis proprium quo a cæteris animalibus differt. Alia enim animalia quodam naturali instinctu ad suos actus aguntur ; homo autem rationis iudicio in suis actionibus dirigitur. Et inde est quod ad actus humanos faciliter et ordinate perficiendos diversæ artes deserviunt. Nihil enim aliud ars esse videtur, quam certa ordinatio rationis quomodo per determinata media ad debitum finem actus humani perveniant. Ratio autem non solum dirigere potest inferiorum partium actus, sed etiam actus sui directiva est. Hoc enim est proprium intellectivæ partis, ut in seipsam reflectatur : nam intellectus intelligit seipsum et similiter ratio de suo actu ratiocinari potest. Si igitur ex hoc, quod ratio de actu manus ratiocinatur, adinventa est ars ædificatoria vel fabrilis, per quas homo faciliter et ordinate huiusmodi actus exercere potest ; eadem ratione ars quædam necessaria est, quæ sit directiva ipsius actus rationis, per quam scilicet homo in ipso actu rationis ordinate, faciliter et sine errore procedat.

2. Et hæc ars est *Logica*, id est rationalis scientia. Quæ non solum rationalis est ex hoc, quod est secundum rationem (quod est omnibus artibus commune) ; sed etiam ex hoc, quod est circa ipsum actum

qu'elle a l'activité même de la raison pour matière propre.

3. Elle apparaît ainsi comme l'art des arts, parce qu'elle nous dirige dans l'activité de notre raison d'où procèdent tous les arts. Il faut donc distinguer les parties de la logique d'après les divers actes de la raison.

4. Or, les actes de la raison sont au nombre de trois. Parmi eux, les deux premiers relèvent de la raison en tant qu'elle est une intelligence. L'une des activités de l'intelligence, en effet, est *l'intellection des indivisibles* ou *des incomplexes*, où elle conçoit ce qu'est une chose ; — c'est l'opération que certains appellent *information de l'intelligence* ou *imagination intellectuelle* ; — et c'est à cette opération de l'intelligence que se refère l'enseignement donné par Aristote dans les *Prédicaments*. La seconde opération de l'intelligence, à son tour est *la composition ou division intellectuelle*, où se trouve déjà le vrai ou le faux ; et c'est à cet acte de la raison que concourt l'enseignement donné par Aristote dans le *Perihermeneias*. Le troisième acte de la raison est conséquent, au contraire, à ce qu'elle a de propre : passer d'une chose à une autre pour atteindre au travers de ce qui est connu à la connaissance de l'inconnu ; et c'est à cet acte que concourent les autres livres de la logique.

5. Or, il faut faire attention que les actes de la raison ont

---

rationis sicut circa propriam materiam.

3. Et ideo videtur esse ars artium, quia in actu rationis nos dirigit, a quo omnes artes procedunt. Oportet igitur Logicæ partes accipere secundum diversitatem actuum rationis.

4. Sunt autem rationis tres actus : quorum primi duo sunt rationis, secundum quod est intellectus quidam. Una enim actio intellectus est intelligentia indivisibilium sive incomplexorum, secundum quam concipit quid est res. Et hæc operatio a quibusdam dicitur informatio intellectus sive imaginatio per intellectum. Et ad hanc operationem rationis ordinatur doctrina, quam tradit Aristoteles in libro *Prædicamentorum*. — Secunda vero operatio intellectus est compositio vel divisio intellectus, in qua est iam verum vel falsum. Et huic rationis actui deservit doctrina, quam tradit Aristoteles in libro *Peri hermeneias*. — Tertius vero actus rationis est secundum id quod est proprium rationis, scilicet discurrere ab uno in aliud, ut per id quod est notum deveniat in cognitionem ignoti. Et huic actui deserviunt reliqui libri Logicæ.

5. Attendendum est autem quod actus rationis similes sunt, quan-

quelque ressemblance avec ceux de la nature : aussi l'art également imite la nature autant qu'il peut. Or, dans les actes de la nature on trouve trois degrés. Dans certains cas, en effet, la nature agit avec nécessité, en sorte qu'elle ne peut faillir. Dans d'autres cas, au contraire, la nature opère avec fréquence, bien qu'elle puisse parfois faillir dans son acte propre ; aussi, nécessairement, il y a deux actes alors possibles : l'un qui ait lieu le plus souvent, comme lorsque la semence donne un animal bien fait ; l'autre, à l'inverse, quand la nature manque son but, comme lorsque la semence donne un monstre par la corruption de quelque facteur. Et ces trois degrés se retrouvent dans les actes de la raison. Il y a, en effet, une démarche de la raison qui est cause de nécessité, et où il n'est pas possible que s'introduise un défaut de vérité ; par elle on acquiert la certitude de la science. Il y a aussi une autre démarche de la raison, où l'on conclut le plus souvent le vrai, mais qui ne comporte pas pourtant de nécessité. Il y a, enfin, une troisième démarche de la raison, où celle-ci s'écarte du vrai par défaut de quelque facteur dont il fallait tenir compte en raisonnant.

6. La partie de la logique qui concourt à la première démarche est appelée *partie judiciaire*, parce que le jugement comporte la certitude de la science ; et, comme on ne peut avoir de jugement certain relatif à des effets qu'en les résol-

---

tum ad aliquid, actibus naturæ. Unde et ars imitatur naturam in quantum potest. In actibus autem naturæ invenitur triplex diversitas. In quibusdam enim natura ex necessitate agit, ita quod non potest deficere. Il quibusdam vero natura ut frequentius operatur, licet quandoque possit deficere a proprio actu. Unde in his necesse est esse duplicem actum ; unum, qui sit ut in pluribus, sicut cum ex semine generatur animal perfectum ; alium vero quando natura deficit ab eo quod est sibi conveniens, sicut cum ex semine generatur aliquod monstrum propter corruptionem alicuius principii. Et hæc etiam tria inveniuntur in actibus rationis. Est enim aliquis rationis processus necessitatem inducens, in quo non est possibile esse veritatis defectum ; et per huiusmodi rationis processum scientiæ certitudo acquiritur. Est autem alius rationis processus, in quo ut in pluribus verum concluditur, non tamen necessitatem habens. Tertius vero rationis processus est, in quo ratio a vero deficit propter alicuius principii defectum ; quod in ratiocinando erat observandum.

6. Pars autem Logicæ, quæ primo deservit processui, pars *Iudicativa* dicitur, eo quod iudicium est cum certitudine scientiæ. Et quia iudicium certum de effectibus haberi non potest nisi resolvendo

vant dans des principes premiers, cette partie de la logique est appelée *analytique*, c'est-à-dire *résolutive*. Or, la certitude de jugement qui est obtenue par résolution, dépend soit de la forme seule du syllogisme, et à cela est ordonné le livre des *Premiers analytiques* qui traite du syllogisme en sa pure essence soit en outre de la matière dont il est constitué, parce qu'on y utilise des propositions évidentes par elles-mêmes et nécessaires, et à cela est ordonné le livre des *Seconds analytiques* qui traite du syllogisme démonstratif.

A la deuxième démarche de la raison concourt une autre partie de la logique, qui est appelée *inventive*, car l'invention ne se fait pas toujours avec certitude, si bien qu'à l'égard de ce qui a été découvert, un jugement est requis pour atteindre à la certitude. Mais, de même que dans la nature on remarque une certaine gradation parmi les actes qui sont le plus souvent réussis, car plus est forte l'énergie de la nature, plus rarement elle manque son but, de même, dans la démarche de la raison qui ne comporte pas une absolue certitude, on trouve une certaine gradation selon que l'on approche plus ou moins de la certitude parfaite. Bien qu'une telle démarche, en effet, n'aboutisse pas à la science, elle aboutit parfois cependant à la foi ou à l'opinion par suite de la probabilité des propositions dont elle procède, car la raison penche de tout son poids vers l'un des membres de la contradiction, tout en ayant la crainte que

---

in prima principia, ideo pars hæc *Analytica* vocatur, id est resolutoria. Certitudo autem iudicii, quæ per resolutionem habetur, est, vel ex ipsa *forma* syllogismi tantum, et ad hoc ordinatur liber *Priorum analyticorum*, qui est de syllogismo simpliciter ; vel etiam cum hoc ex *materia*, quia sumuntur propositiones per se et necessariæ, et ad hoc ordinatur liber *Posteriorum analyticorum*, qui est de syllogismo demonstrativo.

Secundo autem rationis processui deservit alia pars Logicæ, quæ dicitur *Inventiva*. Nam inventio non semper est cum certitudine. Unde de his, quæ inventa sunt, iudicium requiritur, ad hoc quod certitudo habeatur. Sicut autem in rebus naturalibus, in his quæ ut in pluribus agunt, gradus quidam attenditur (quia quanto virtus naturæ est fortior, tanto rarius deficit a suo effectu), ita et in processu rationis, qui non est cum omnimoda certitudine, gradus aliquis invenitur, secundum quod magis et minus ad perfectam certitudinem acceditur. Per huiusmodi enim processum, quandoque quidem, etsi non fiat scientia, fit tamen fides vel opinio propter probabilitatem propositionum, ex quibus proceditur : quia ratio totaliter declinat in unam partem contradictionis, licet cum formidine alterius, et

l'autre ne soit vrai ; et à cela est ordonnée la topique ou dialectique ; c'est sur des propositions probables, en effet, que prend appui le syllogisme dialectique dont Aristote traite dans le livre des *Topiques*. Parfois, au contraire, on n'aboutit pas pleinement à la foi ou à l'opinion, mais à une sorte de soupçon, car la raison ne penche pas de tout son poids vers l'un des membres de la contradiction, bien qu'elle penche davantage vers l'un que vers l'autre ; et à cela est ordonnée la rhétorique. Parfois, enfin, ce n'est que notre sentiment qui penche vers l'un des membres de la contradiction par suite de quelque représentation, à la façon dont on suscite chez quelqu'un l'abomination d'un aliment en le lui représentant sous l'aspect d'une chose abominable ; et à cela est ordonnée la poétique ; c'est le fait, en effet, du poète de provoquer à un acte vertueux par quelque représentation convenable. Toutes ces démarches relèvent de la philosophie rationnelle, car c'est à la raison qu'il appartient de nous conduire d'une vérité à une autre.

A la troisième démarche de la raison, enfin, concourt la partie de la logique appelée *sophistique*, dont traite Aristote dans les *Réfutations*.

V. La signification des prédicables

(*De ente et essentia*, c. 2 [3], n° 9-12)

Le De ente, *bien qu'il soit une œuvre de jeunesse, est un des opuscules philosophiques les plus denses et les plus riches de saint*

---

ad hoc ordinatur *Topica* sive *Dialectica*. Nam syllogismus dialecticus ex probabilibus est, de quo agit Aristoteles in libro *Topicorum*. Quando que vero, non fit complete fides vel opinio, sed *suspicio* quædam, quia non totaliter declinatur ad unam partem contradictionis, licet magis inclinetur in hanc quam in illam. Et ad hoc ordinatur *Rhetorica*. — Quandoque vero sola existimatio declinat in aliquam partem contradictionis propter aliquam repræsentationem, ad modum quo fit homini abominatio alicuius cibi, si repræsentetur ei sub similitudine alicuius abominabilis. Et ad hoc ordinatur *Poetica* ; nam poetæ est inducere ad aliquod virtuosum per aliquam decentem repræsentationem. Omnia autem hæc ad *Rationalem Philosophiam* pertinent : inducere enim ex uno in aliud rationis est.

Tertio autem processui rationis deservit pars Logicæ, quæ dicitur *Sophistica*, de qua agit Aristoteles in libro *Elenchorum*.

Thomas. Nous en avons détaché ce texte qui concerne les prédicables, tout au moins les principaux d'entre eux, genre, différence, espèce. Il est important de remarquer qu'ici ces notions ne sont pas directement considérées à titre d'intentions secondes, mais à celui d'intentions premières, c'est-à-dire dans leur rapport immédiat à la réalité qu'elles représentent : « animal », par exemple, signifie d'abord l'idée d'animal, et seulement par dérivation le genre universel. A vrai dire nous sommes ici au niveau des fondements métaphysiques de la logique, plutôt qu'à celui de cette science elle-même (cf. supra, Des universaux, p. 76, Des prédicables, p. 80.

9. Le genre désigne indéterminément tout ce qui est dans l'espèce, il ne désigne pas, en effet, la matière seule : de même la différence désigne le tout et non la forme seule ; et la définition désigne aussi le tout, et l'espèce aussi, mais diversement. Car le genre désigne le tout, en déterminant ce qui est matériel en lui sans déterminer sa forme propre, si bien que le genre est pris de la matière tout en n'étant pas équivalent à celle-ci, comme le montre le fait qu'on appelle une chose *un corps* en raison de la perfection qu'elle a d'être telle qu'on puisse y distinguer trois dimensions, perfection qui est d'ordre matériel par rapport à toute perfection ultérieure. La différence, au contraire, est une détermination prise expressément de la forme, encore qu'on ne saurait la penser sans une matière indéterminée, comme le montre le mot d'*animé*, qui signifie *ce qui a une âme* : on ne détermine pas, en effet, de

---

V

9. Sic ergo genus significat indeterminate totum id quod est in specie ; non enim significat materiam tantum. Similiter differentia significat totum et non forman tantum ; et etiam definitio significat totum, et etiam species, sed diversimode : quia genus significat totum ut quædam determinatio determinans id quod est materiale in re sine determinatione propriæ formæ. Unde genus sumitur ex materia, quamvis non sit materia ; ut patet, quia corpus dicitur ex hoc quod habet talem perfectionem ut possint in eo designari tres dimensiones, quæ quidem perfectio est materialiter se habens ad ulteriorem perfectionem. Differentia vero e converso est sicut quædam determinatio a forma determinate sumpta, præter hoc quod de primo intellectu ejus sit materia indeterminata, ut patet cum dicitur animatum scilicet illud quod habet animan ; non enim determinatur quid sit,

quoi il s'agit, si c'est d'un corps ou d'une autre chose. Aussi Avicenne dit qu'on ne pense pas le genre dans la différence comme une partie de son essence, mais seulement comme de l'être extérieur à son essence ; — les accidents non plus ne sauraient être pensés sans sujet ; — et c'est aussi pourquoi le genre n'est pas attribué à la différence à titre personnel, comme le dit le Philosophe au troisième livre des *Métaphysiques* (B, c. 3, 998 b 24) et au sixième livre des *Topiques* (Z, c. 6, 144 a 32), à moins que ce ne soit comme on attribue son sujet à un accident. Quant à la définition, ou à l'espèce, elle inclut l'un et l'autre, une matière déterminée que désigne le nom de genre, et une forme déterminée que désigne le nom de la différence.

10. Et l'on voit ainsi la raison pour laquelle le genre, l'espèce et la différence sont proportionnels à la matière, à la forme et au composé dans la nature, tout en ne leur étant pas identiques, car, ni le genre n'est équivalent à la matière mais pris de celle-ci pour désigner le tout, ni la différence n'est équivalente à la forme mais prise de celle-ci pour désigner le tout ; aussi dit-on que l'homme est un animal rationnel et non pas qu'il est composé d'animal et de rationnel comme on le dit composé d'âme et de corps. En disant, en effet, que l'homme est composé d'âme et de corps, on signifie qu'il est une troisième chose constituée de deux autres dont il est distinct, car il n'est ni âme ni corps. Si l'on entendait dire, au contraire, que l'homme est composé d'animal et de rationnel, ce ne pourrait être comme une troisième chose constituée de deux autres, mais seulement comme une troisième idée formée de deux autres : l'idée d'animal, en effet, sans déterminer aucune forme particulière, exprime la nature de la chose en fonction de ce qu'il y a de matériel en elle par rapport à sa perfection dernière, tandis que l'idée de la différence *rationnel* s'en tient à la détermination de la forme particulière, si bien que ces deux idées constituent celle de l'espèce et de la définition ; et c'est pourquoi, pas plus qu'une chose constituée de plusieurs autres n'en admet l'attribution, une idée n'admet l'attribution des idées dont elle est constituée : on ne dit pas, en effet, que la définition soit le genre ou la différence.

11. Mais, bien que le genre désigne toute l'essence de l'espèce, il ne s'ensuit pas pour autant que les diverses espèces appartenant à un même genre aient la même essence, car l'unité du genre vient de sa propre indétermination ou non-différenciation : non pas d'ailleurs en ce sens qu'il désignerait une nature numériquement une dans ses diverses espèces, à laquelle viendrait s'ajouter autre chose, la différence, qui la déterminerait à la façon dont la forme détermine une matière numériquement une ; mais en ce sens que le genre désigne une certaine forme sans qu'elle soit pleinement déterminée, la différence, elle, exprimant de façon déterminée une forme qui

---

utrum corpus vel aliquid aliud. Unde dicit Avicenna quod genus non intelligitur in differentia sicut pars essentiæ ejus, sed solum sicut ens extra essentiam. Sic etiam subjectum est de intellectu passionum ; et ideo etiam genus non prædicatur de differentia per se loquendo, ut dicit Philosophus in III Metaph. et in VI Topic., nisi forte sicut subjectum prædicatur de passione. Sed definitio sive species comprehendit utrumque, scilicet determinatam materiam quam designat nomen generis, et determinatam formam quam designat nomen differentiæ.

10. Et ex hoc patet ratio quare genus et species et differentia se habeant proportionaliter ad materiam et formam et compositum in natura, quamvis non sint idem quod illa ; quia neque genus est materia sed a materia sumptum ut significans totum, nec differentia est forma sed a forma sumpta ut significans totum. Unde dicimus hominem esse animal rationale, et non ex animali et rationali, sicut dicimus eum esse ex anima et corpore. Ex anima et corpore dicitur esse homo, sicut ex duabus rebus tertia quædam res constituta, quæ neutra illarum est. Homo enim neque est anima neque corpus ; sed si homo aliquo modo ex animali et rationali dicatur esse, non erit sicut res tertia ex duabus rebus, sed sicut intellectus tertius ex duobus intellectibus. Intellectus enim animalis est sine determinatione specialis formæ exprimens naturam rei, ab eo quod est materiale respectu ultimæ perfectionis. Intellectus autem hujus differentiæ « rationalis » consistit in determinatione formæ specialis ; ex quibus duobus intellectibus constituitur intellectus speciei et definitionis. Et ideo, sicut res constituta ex aliquibus non recipit prædicationem earum rerum ex quibus constituitur, ita nec intellectus recipit prædicationem eorum intellectuum ex quibus constituitur : non enim dicimus quod definitio sit genus aut differentia.

11. Quamvis autem genus significet totam essentiam speciei, non tamen oportet ut diversarum specierum quarum est idem genus, una sit essentia ; quia unitas generis ex ipsa indeterminatione procedit vel indifferentia ; non autem ita quod illud quod significatur per genus sit natura una numero in diversis speciebus, cui superveniat res alia quæ sit differentia determinans ipsum, sicut forma determinat materiam quæ est una numero ; sed quia genus significat aliquam formam, non tamen determinate hanc vel illam quam differentia

n'est pas autre chose que celle désignée auparavant par le genre sans la déterminer entièrement. Et c'est pourquoi le Commentateur déclare au onzième livre des *Métaphysiques* que la matière première est dite *une* par exclusion de toute forme, tandis que le genre est dit *un* vu la communauté de la forme désignée. Il est clair dans ces conditions que par l'addition de la différence, une fois exclue cette indétermination qui donnait au genre son unité, il ne reste plus que des espèces d'essences diverses.

Et, la nature spécifique, ainsi qu'on l'a dit, étant indéterminée par rapport à l'individu comme la nature générique par rapport à l'espèce, de même que tout terme générique impliquait dans sa signification, quoique d'une manière indistincte, dans son attribution à l'espèce, tout ce qui se trouve en celle-ci de façon déterminée, de même tout terme spécifique doit désigner, dans son attribution à l'individu, tout ce qui est de l'essence de ce dernier, mais d'une manière indistincte : et c'est ainsi que l'essence de Socrate est désignée par le nom d'*homme*, si bien que *homme* est attribué à Socrate. Si l'on veut, au contraire, désigner la nature spécifique en en excluant la matière distincte qui est le principe de l'individuation, elle aura ainsi valeur de partie et sera désignée de la sorte par le nom *d'humanité* : l'humanité, en effet, est ce qui fait l'homme homme, alors que la matière distincte n'est pas ce

---

determinate exprimit, quæ non est alia quam illa quæ indeterminate significabatur per genus. Et ideo dicit Commentator in XI Metaph., quod materia prima dicitur una per remotionem omnium formarum, sed genus dicitur unum per communitatem formæ signatæ ; unde patet quod per additionem differentiæ, remota indeterminatione illa quæ erat causa unitatis generis, remanent species per essentiam diversæ.

Et quia, ut dictum est, natura speciei est indeterminata respectu individui, sicut natura generis respectu speciei, ideo est quod, sicut id quod est genus prout prædicabatur de specie implicabat in sua significatione, quamvis indistincte, totum quod determinate est in specie, ita etiam et illud quod est species, secundum id quod prædicatur de individuo, oportet quod significet totum illud quod essentialiter est in individuo, licet indistincte ; et hoc modo essentia Socratis significatur nomine hominis : unde homo de Socrate prædicatur. Si autem significetur natura speciei cum præcisione materiæ designatæ quæ est principium individuationis, sic se habebit per modum partis, et hoc modo significatur nomine humanitatis ; humanitas enim significat id unde homo est homo. Materia autem signata non

qui fait l'homme homme et n'est par suite aucunement incluse parmi ce qui donne à l'homme d'être homme.

12. L'idée d'humanité incluant donc seulement ce qui donne à l'homme d'être homme, il est clair que la matière distincte est exclue ou retranchée de la signification donnée à ce mot ; et, comme la partie n'est pas attribuée au tout, il s'ensuit qu'*humanité* n'est attribué ni à *homme* ni à *Socrate*. Aussi Avicenne dit que la quiddité du composé n'est pas le composé même dont elle est la quiddité, bien que la quiddité même soit elle aussi composée : ainsi l'humanité, bien qu'elle soit composée, n'est pas l'homme ; bien mieux, elle doit être reçue dans un sujet, qui est la matière distincte. Mais, comme la distinction de l'espèce par rapport au genre vient, ainsi qu'on l'a dit, de la forme, la distinction, au contraire, de l'individu par rapport à l'espèce de la matière, il faut que le nom désignant ce dont est prise la nature générique, avec exclusion de la forme déterminée parachevant l'espèce, désigne la partie matérielle du tout : ainsi le corps est la partie matérielle de l'homme. De son côté, le nom désignant ce dont est prise la nature spécifique, avec exclusion de la matière distincte, désigne la partie formelle du tout. Et c'est pourquoi l'humanité est désignée comme une forme et dite *forme du tout*, non pas d'ailleurs en ce sens qu'elle serait surajoutée aux parties

---

est id unde homo est homo, et ita nullo modo continetur inter illa ex quibus homo habet quod sit homo.

12. Cum ergo humanitas in suo intellectu ea tantum includat ex quibus homo habet quod sit homo, patet quod a significatione ejus excluditur vel præciditur materia designata. Et quia pars non prædicatur de toto, hinc est quod humanitas nec de homine nec de Socrate prædicatur. Unde dicit Avicenna quod quidditas compositi non est ipsum compositum cujus est quidditas, quamvis etiam ipsa quidditas sit composita ; sicut humanitas, licet sit composita, non est homo ; imo oportet quod sit recepta in aliquo quod est materia designata. Sed quia, ut dictum est, designatio speciei respectu generis est per formam, designatio autem individui respectu speciei est per materiam, ideo oportet quod nomen significans id unde natura generis sumitur, cum præcisione formæ determinatæ speciem perficientis, significet partem materialem totius, sicut corpus est pars materialis hominis. Nomen autem significans id unde sumitur natura speciei, cum præcisione materiæ designatæ, significat partem formalem. Et ideo humanitas significatur ut forma quædam, et dicitur quod est forma totius, non quidem quasi superaddita partibus

essentielles, c'est-à-dire à la forme et à la matière, comme la forme de la maison est surajoutée aux parties intégrantes de celle-ci, mais bien plutôt en tant que forme équivalente au tout, c'est-à-dire englobant la forme et la matière, avec exclusion néanmoins de ce par quoi la matière est susceptible d'être distinguée. Il est donc clair dans ces conditions que le nom d'*homme* et le nom d'*humanité* désignent l'un et l'autre l'essence de l'homme, mais diversement, ainsi qu'on l'a dit, car le nom d'*homme* la désigne comme un tout, en tant qu'il n'exclut pas la distinction de la matière, mais la contient implicitement et indistinctement à la façon dont on a dit que le genre contient la différence, d'où vient que ce nom d'*homme* est attribué aux individus, tandis que le nom d'*humanité* la désigne comme une partie, parce qu'il inclut seulement dans sa signification ce qui est de l'homme, en tant qu'homme, et qu'il exclut toute distinction de la matière, d'où vient qu'il n'est pas attribué aux individus humains. Et c'est pourquoi le nom même d'*essence* se trouve parfois attribué aux choses, — on dit, en effet, que Socrate est une certaine essence, — et en est parfois nié, comme lorsqu'on dit que l'essence de Socrate n'est pas Socrate.

---

essentialibus, scilicet formæ et materiæ, sicut forma domus superadditur partibus integralibus ejus ; sed magis est forma quæ est totum, scilicet formam complectens et materiam, tamen cum præcisione eorum per quæ nata est materia designari. Sic ergo patet quod essentiam hominis significat hoc nomen « homo » et hoc nomen « humanitas » sed diversimode, ut dictum est, quia hoc nomen « homo » significat eam ut totum, in quantum scilicet non præscindit designationem materiæ sed implicite continet eam et indistincte, sicut dictum est quod genus continet differentiam, et ideo prædicatur hoc nomen « homo » de individuis ; sed hoc nomen « humanitas » significat eam ut partem, quia non continet in significatione sua nisi id quod est hominis in quantum est homo, et præscindit omnem designationem materiæ, unde de individuis hominis non prædicatur. Et propter hoc etiam nomen essentiæ quandoque invenitur prædicari de re : dicimus enim Socratem esse essentiam quamdam ; et quandoque negatur : sicut dicimus quod essentia Socratis non est Socrates.

VI. La signification du langage
(*Perihermeneias*, I, l. 2, n° 2-7)

Le Perihermeneias, *après quelques remarques préliminaires, débute par un petit Traité du langage. Nous en avons retenu ce quiconcerne la signification des expressions verbales,* voces, *considérées dans leur rapport avec la pensée et l'écriture, doctrine qui se condense dans la formule classique : « ce qui est dans la voix est le symbole des passions qui sont dans l'âme, et ce qui est écrit le symbole de ce qui est dans la voix...* sunt ea quæ sunt in voce, earum quæ sunt in anima passionum notæ, et ea quæ scribuntur eorum quæ sunt in voce ». *Voici le commentaire, remarquable par sa fermeté et sa netteté, que saint Thomas a donné de ce texte. (cf. supra,* Définition du terme, p. 66.

2. Aristote indique ici trois données dont chacune en fait connaître une quatrième : l'écriture, les paroles et les passions de l'âme, qui font connaître les choses. Toute passion provient, en effet, de l'action d'un agent ; aussi les passions de l'âme tirent-elles leur origine des choses elles-mêmes. Or, si l'homme était par nature un animal solitaire, les passions de l'âme lui suffiraient, en le conformant aux choses, pour en avoir en lui la connaissance. Mais, comme l'homme est par nature un animal politique et social, il fallut que chacun pût communiquer aux autres ses pensées, ce qui se fait par la voix ; il fallut donc des paroles significatives pour permettre aux hommes de vivre ensemble ; aussi ceux qui sont de langues différentes ne peuvent-ils pas vivre aisément ensemble. D'autre part, si l'homme ne jouissait que de la connaissance sensible qui vise

---

VI

2. Est ergo considerandum quod circa primum tria proponit, ex quorum uno intelligitur quartum. Proponit enim *scripturam*, *voces* et *animæ passiones*, ex quibus intelliguntur *res*. Nam passio est ex impressione alicuius agentis ; et sic passiones animæ originem habent ab ipsis rebus. Et si quidem homo esset naturaliter animal solitarium, sufficerent sibi animæ passiones, quibus ipsis rebus conformaretur, ut earum notitiam in se haberet ; sed quia homo est animal naturaliter *politicum* et *sociale*, necesse fuit quod conceptiones unius hominis innotescerent aliis, quod fit per vocem ; et ideo necesse fuit esse voces significativas, ad hoc quod homines ad invicem conviviverent. Unde illi, qui sunt diversarum linguarum, non possunt bene convivere ad invicem. Rursum si homo uteretur sola cognitione

le présent et l'immédiat, il lui suffirait pour vivre avec autrui de paroles significatives, comme aux autres animaux qui par certains sons de voix se manifestent entre eux leurs représentations. Mais, comme l'homme jouit également de la connaissance intellectuelle qui fait abstraction du présent et de l'immédiat, il a le souci non seulement de ce qui lui est présent dans l'espace et le temps, mais encore de ce qui lui est distant dans l'espace et futur dans le temps ; aussi, pour manifester également ses pensées à ceux qui lui sont distants dans l'espace et à ceux qui viendront dans le futur, il lui fallut faire usage de l'écriture.

A. *Le langage et la pensée*

3. La logique étant ordonnée à prendre connaissance des choses, la signification des paroles qui est en rapport immédiat avec les pensées de l'intelligence, relève directement de sa considération ; la signification des lettres par contre, étant plus lointaine, relève du grammairien plutôt que du logicien. Aussi, Aristote, en exposant l'ordre des significations ne commence pas par les lettres mais par les paroles, dont il dit, exposant en premier leur signification : *Donc, ce qui est dans la voix est le symbole*, c'est-à-dire le signe, *des passions qui sont dans l'âme*. Il dit *donc*, comme s'il le concluait de son préambule : devant étudier, comme il l'a dit, le nom, le verbe etc., comme ce sont

---

sensitiva, quæ respicit solum ad *hic* et *nunc*, sufficeret ad convivendum aliis vox significativa, sicut et cæteris animalibus, quæ per quasdam voces, suas conceptiones invicem sibi manifestant : sed quia homo utitur etiam intellectuali cognitione, quæ abstrahit ab *hic* et *nunc* ; consequitur ipsum sollicitudo non solum de præsentibus secundum *locum et tempus*, sed etiam de his quæ distant loco et futura sunt tempore. Unde ut homo conceptiones suas etiam his qui distant secundum locum et his qui venturi sunt in futuro tempore manifestet, necessarius fuit usus *scripturæ*.

A. 3. Sed quia Logica ordinatur ad cognitionem de rebus sumendam, significatio vocum, quæ est immediata ipsis conceptionibus intellectus, pertinet ad principalem considerationem ipsius ; significatio autem litterarum, tamquam magis remota, non pertinet ad eius considerationem, sed magis ad considerationem grammatici. Et ideo exponens ordinem significationum non incipit a litteris, sed a vocibus : quarum primo significationem exponens, dicit : *Sunt ergo ea, quæ sunt in voce, notæ*, idest, signa *earum passionum quæ sunt in anima*. Dicit autem *ergo*, quasi ex præmissis concludens : quia supra dixerat determinandum esse de nomine et verbo et aliis prædictis ; hæc autem sunt voces significativæ ; ergo oportet vocum significationem exponere.

des paroles significatives, il faut *donc* exposer la signification des paroles.

4. Il emploie la formule : *ce qui est dans la voix*, au lieu de dire : les paroles, pour assurer la continuité avec ce qui précède. Il avait dit, en effet, qu'il devrait parler du nom, du verbe, etc. ; or ceux-ci se retrouvent sous trois modes : dans la pensée, dans le langage et dans l'écriture ; il dit donc : *ce qui est dans la voix*, comme s'il disait : les noms, les verbes etc., en tant qu'ils sont dans la voix sont des symboles. Ou bien toutes les paroles n'étant pas significatives, et certaines ayant par leur signification naturelle une tout autre valeur que celle du nom, du verbe, etc., pour limiter son affirmation aux objets qu'il a en vue, Aristote dit : *ce qui est dans la voix*, c'est-à-dire ce qui est compris dans les sons de voix comme des parties dans un tout. Ou bien, la voix étant chose naturelle, le nom par contre et le verbe des signes d'institution humaine, étant donné que cette dernière a pour matière les réalités naturelles comme la forme du lit de bois, Aristote dit pour désigner les noms, les verbes etc. : *ce qui est dans la voix*, comme si l'on disait du lit : ce qui est en bois.

5. Pour ce qui est de l'expression les *passions de l'âme*, il

---

4. Utitur autem hoc modo loquendi, ut dicat, *ea quæ sunt in voce*, et non, *voces*, ut quasi continuatim loquatur cum prædictis. Dixerat enim dicendum esse de nomine et verbo et aliis huiusmodi. Hæc autem tripliciter habent *esse*. Uno quidem modo, in conceptione intellectus ; alio modo, in prolatione vocis ; tertio modo, in conscriptione litterarum. Dicit ergo, *ea quæ sunt in voce* etc. ; ac si dicat, nomina et verba et alia consequentia, [inquantum] sunt in voce, sunt *notæ*. — Vel, quia non omnes voces sunt significativæ, et earum quædam sunt significativæ naturaliter, quæ longe sunt a ratione nominis et verbi et aliorum consequentium ; ut appropriet suum dictum ad ea de quibus intendit, ideo dicit, *ea quæ sunt in voce*, idest quæ continentur sub voce, sicut partes sub toto. Vel, quia vox est quoddam naturale, nomen autem et verbum significant ex institutione humana, quæ advenit rei naturali sicut *materiæ*, ut forma lecti ligno ; ideo ad designandum nomina et verba et alia consequentia dicit, *ea quæ sunt in voce*, ac si de lecto diceretur, ea quæ sunt in ligno.

5. Circa id autem quod dicit, *earum quæ sunt in anima passionum*

faut remarquer qu'on appelle communément « passions de l'âme » les affections de l'appétit sensible comme la colère, la joie etc., ainsi qu'il est dit au deuxième livre des *Éthiques*. Il est vrai que certaines paroles sont chez les hommes les signes naturels de telles passions, ainsi qu'il est dit au premier livre de la *Politique* : par exemple les gémissements des malades et autres gens analogues. Mais il est question pour l'instant des paroles ayant une signification par institution humaine ; aussi faut-il entendre ici par « passions de l'âme » les pensées de l'intelligence dont, pour Aristote, les noms, les verbes et les phrases sont les signes. Il n'est pas possible en effet, qu'ils soient les signes directs des choses elles-mêmes, comme il ressort de leur façon même de signifier ; le nom d'homme, en effet, signifie la nature humaine abstraction faite des singuliers ; il ne peut donc signifier directement l'homme singulier ; aussi les Platoniciens ont-ils affirmé qu'il signifierait l'idée même d'homme, à l'état séparé. Mais, comme pour Aristote une telle idée ne subsiste pas dans la réalité sous sa forme abstraite, mais n'existe que dans l'esprit, Aristote dut admettre que les paroles signifient directement les pensées, et les choses par leur intermédiaire.

6. Cependant, comme à l'ordinaire Aristote n'appelle pas « passions » les pensées de l'intelligence, *Andronicus* a affirmé

---

considerandum est quod *passiones* animæ communiter dici solent appetitus sensibilis affectiones, sicut *ira*, *gaudium* et alia huiusmodi, ut dicitur in II *Ethicorum*. Et verum est quod huiusmodi passiones significant naturaliter quædam voces hominum, ut *gemitus* infirmorum, et aliorum animalium, ut dicitur in I *Politicæ*. Sed nunc sermo est de vocibus significativis ex institutione humana ; et ideo oportet passiones animæ hic intelligere intellectus conceptiones, quas nomina et verba et orationes significant immediate, secundum sententiam Aristotelis. Non enim potest esse quod significent immediate ipsas res, ut ex ipso modo significandi apparet : significat enim hoc nomen *homo* naturam humanam in abstractione a singularibus. Unde non potest esse quod significet immediate hominem singularem ; unde Platonici posuerunt quod significaret ipsam *ideam* hominis separatam. Sed quia hoc secundum suam abstractionem non subsistit realiter secundum sententiam Aristotelis, sed est in solo intellectu ; ideo necesse fuit Aristoteli dicere quod voces significant intellectus conceptiones immediate et eis mediantibus res.

6. Sed quia non est consuetum quod conceptiones intellectus Aristoteles nominet *passiones* ; ideo Andronicus posuit hunc librum

que ce livre n'était pas d'Aristote. Pourtant de toute évidence Aristote au premier livre de l'*Ame* appelle « passions de l'âme » toutes ses opérations ; aussi la pensée elle-même peut-elle être également appelée passion. Soit parce qu'on ne pense pas sans images, et qu'on n'a pas d'images sans passion corporelle ; aussi le Philosophe au troisième livre de l'*Ame* nomme-t-il l'imaginative elle-même intellect passif. Soit parce que, le nom de passion étant étendu à toute réception, penser pour l'intellect possible c'est à sa façon pâtir, comme il est dit au troisième livre de l'*Ame*. Si Aristote emploie le nom de passions plutôt que celui d'idées, c'est parce qu'il provient de quelque passion de l'âme, de l'amour ou de la haine par exemple, que l'homme veuille signifier oralement à autrui ce qu'il conçoit intérieurement, soit encore parce que la signification des paroles se réfère à la pensée pour autant qu'elle tire son origine des choses grâce à quelques impressions ou passions.

B. *Le langage et l'écriture*

7. Aristote parle ensuite de la signification de l'écriture. Il introduit cela, d'après *Alexandre*, pour manifester son affirmation précédente par une comparaison ; le sens serait donc le suivant : ce qui est dans la voix est le signe des passions de l'âme, comme les lettres sont les signes des paroles. Et

---

non esse Aristotelis. Sed manifeste invenitur in I *De anima* quod passiones animæ vocat omnes animæ operationes. Unde et ipsa conceptio intellectus passio dici potest. — Vel quia intelligere nostrum non est sine phantasmate : quod non est sine corporali passione ; unde et *imaginativam* Philosophus in III *De anima* vocat *passivum intellectum.* — Vel quia extenso nomine *passionis* ad omnem receptionem, etiam ipsum *intelligere* intellectus *possibilis* quoddam pati est, ut dicitur in III *De anima.* Utitur autem potius nomine *passionum*, quam *intellectuum* : tum quia ex aliqua animæ passione provenit, puta ex amore vel odio, ut homo interiorem conceptum per vocem alteri significare velit : tum etiam quia significatio vocum refertur ad conceptionem intellectus, secundum quod oritur a rebus per modum cuiusdam impressionis vel passionis.

B. 7. Secundo, cum dicit : *Et ea quæ scribuntur* etc., agit de significatione scripturæ : et secundum Alexandrum hoc inducit ad manifestandum præcedentem sententiam per modum similitudinis, ut sit sensus : Ita ea quæ sunt in voce sunt signa passionum animæ, sicut et litteræ sunt signa vocum. Quod etiam manifestat per sequen-

Aristote, toujours d'après *Alexandre*, le manifeste également par ce qui suit, 16 *a* 5 *ss.*, l'introduisant comme un signe de ce qui précède ; que les lettres, en effet, signifient les paroles, on en a un signe dans le fait que les lettres comme les paroles diffèrent avec les peuples. Et, selon cette interprétation, si Aristote n'a pas dit : et les lettres *le symbole de ce qui est dans la voix*, mais : *ce qui est écrit*, c'est qu'on parle de lettres à la fois pour le langage et pour l'écriture, quoiqu'on parle plus proprement de lettres lorsqu'il s'agit de l'écriture, d'éléments phonétiques lorsqu'il s'agit du langage. Mais Aristote ne dit pas : comme ce qui est écrit ; son exposé a une forme continue ; aussi faut-il mieux dire avec *Porphyre* qu'Aristote poursuit son exposé afin de compléter l'ordre de signification. Après avoir dit, en effet, que les noms et les verbes qui sont dans la voix sont les signes de ceux qui sont dans l'âme, il ajoute en continuité que les noms et les verbes qui sont écrits sont les signes de ces noms et verbes qui sont dans la voix.

VII. La définition du nom et du verbe

Le nom et le verbe sont les parties essentielles de l'énonciation, celle-ci comprenant de façon nécessaire un nom et un verbe. Saint Thomas s'applique avec soin à élucider les définitions qu'Aristote a données de chacun de ces éléments du discours (cf. *supra*, Théorie du nom et du verbe, *p.* 68).

---

tia, cum dicit : *Et quemadmodum nec litteræ* etc., inducens hoc quasi signum præcedentis. Quod enim litteræ significent voces, significatur per hoc, quod, sicut sunt diversæ voces apud diversos, ita et diversæ litteræ. Et secundum hanc expositionem, ideo non dixit, et *litteræ eorum quæ sunt in voce*, sed *ea quæ scribuntur* : quia dicuntur litteræ etiam in prolatione et scriptura, quamvis magis proprie, secundum quod sunt in scriptura, dicantur litteræ ; secundum autem quod sunt in prolatione, dicantur elementa vocis. — Sed quia Aristoteles non dicit, *sicut et ea quæ scribuntur*, sed continuam narrationem facit, melius est ut dicatur, sicut Porphyrius exposuit, quod Aristoteles procedit ulterius ad complendum ordinem significationis. Postquam enim dixerat quod nomina et verba, quæ sunt in voce, sunt signa eorum quæ sunt in anima, continuatim subdit quod nomina et verba quæ scribuntur, signa sunt eoruanominum et verborum quæ sunt in voce.

A. *Définition du nom*

(*Perihermeneias*, I, l. 4, n° 2-8)

Un nom est donc une parole significative à plaisir, hors du temps, dont aucune partie n'est significative séparée.

2. Il faut remarquer ici que, si la définition est appelée un terme, c'est qu'elle enserre totalement l'objet, en sorte que rien de ce qu'il est n'échappe à sa définition, celle-ci ne l'incluant pas, et que rien d'autre n'est recouvert par sa définition, celle-ci lui convenant.

3. Et c'est pourquoi Aristote met cinq éléments dans la définition du nom.

En premier lieu il y a *parole*, par manière de genre, par où le nom est distingué de tous les sons qui ne sont pas des paroles, car une parole est un son émis par la bouche d'un animal, et accompagné d'une représentation imaginative, comme il est dit au deuxième livre de l'*Ame*.

Vient ensuite une première différence, *significative*, pour exclure les paroles sans signification, qu'il s'agisse de paroles « transcriptibles » et articulées comme « biltrix », ou de paroles « instranscriptibles » et inarticulées comme un sifflement fait pour rien. Et, comme on a traité plus haut de la signification des paroles, Aristote conclut de ce qui précède qu'*un nom est une parole significative*.

VII

A. 2. Circa primum considerandum est quod definitio ideo dicitur *terminus*, quia includit totaliter rem ; ita scilicet, quod nihil rei est extra definitionem, cui scilicet definitio (non conveniat ; nec aliquid aliud est infra definitionem, cui scilicet definitio) conveniat.

3. Et ideo quinque ponit in definitione nominis. Primo, ponitur *vox* per modum generis, per quod distinguitur nomen ab omnibus sonis, qui non sunt voces. Nam vox est sonus ab ore animalis prolatus, cum imaginatione quadam, ut dicitur in II *De anima*. Additur autem prima differentia, scilicet *significativa*, ad differentiam quarumcumque vocum non significantium, sive sit vox litterata et articulata, sicut *biltris*, sive non litterata et non articulata, sicut *sibilus* pro nihilo factus. Et quia de significatione vocum in superioribus actum est, iedo ex præmissis concludit quod nomen est vox significativa.

4. Mais une parole est chose naturelle, tandis qu'un nom n'est pas quelque chose de naturel, mais est institué par les hommes ; aussi Aristote ne devrait pas, semble-t-il, donner comme genre au nom la parole qui est une chose naturelle, mais plutôt le signe qui est d'origine institutionnelle, et aurait dû dire : un nom est un signe phonétique, de même qu'il conviendrait mieux de définir une coupe comme un vase de bois, que comme du bois taillé en forme de vase.

5. Il faut répondre que les choses artificielles sont dans le genre de la substance par leur matière, dans le genre des accidents au contraire par leur forme, car les formes des choses artificielles sont des accidents ; tout nom donc qu'on leur donne, signifie une forme accidentelle comme concrétée par un sujet. Or, comme dans la définition de tous les accidents il faut faire entrer leur sujet, dans la définition des noms qui signifient un accident sous forme abstraite on devra mettre l'accident en tête à titre de genre, le sujet par contre comme complément, à titre de différence : ainsi l'on dit que la « camuserie » est la curvité du nez ; dans la définition au contraire des noms qui signifient un accident sous forme concrète, on met la matière ou le sujet comme genre et l'accident comme différence : ainsi l'on dit que le camus est un nez incurvé. Si donc les noms des choses artificielles signifient des formes accidentelles

---

4. Sed cum vox sit quædam res naturalis, nomen autem non est aliquid naturale sed ab hominibus institutum, videtur quod non debuit genus nominis ponere *vocem*, quæ est ex natura, sed magis *signum*, quod est ex institutione ; ut diceretur : Nomen est *signum vocale* ; sicut etiam convenientius definiretur *scutella*, si quis diceret quod est vas ligneum, quam si quis diceret quod est lignum formatum in vas.

5. Sed dicendum quod artificialia sunt quidem in genere substantiæ ex parte materiæ, in genere autem accidentium ex parte formæ: nam formæ artificialium accidentia sunt. Nomen ergo significat formam accidentalem ut concretam subiecto. Cum autem in definitione omnium accidentium oporteat poni subiectum, necesse est quod, si qua nomina accidens in abstracto significant quod in eorum definitione ponatur accidens in recto, quasi genus, subiectum autem in obliquo, quasi differentia ; ut cum dicitur, *simitas est curvitas nasi*. Si qua vero nomina, accidens significant in concreto, in eorum definitione ponitur materia, vel subiectum, quasi genus, et accidens, quasi differentia ; ut cum dicitur, *simum est nasus curvus*. Si igitur nomina rerum artificialium significant formas accidentales, ut concre-

comme concrétées par des substances naturelles, il convient mieux de mettre dans leur définition la chose naturelle comme genre, et de dire qu'une coupe est du bois travaillé, et pareillement *un nom une parole significative* ; il en irait autrement si les noms des choses artificielles étaient conçus comme signifiant les formes artificielles elles-mêmes sous un mode abstrait.

6. Aristote met en troisième une deuxième différence, en disant : *à plaisir*, c'est-à-dire en raison d'une institution humaine provenant du bon plaisir de l'homme ; et par là le nom diffère des paroles ayant une signification naturelle, comme les gémissements des infirmes et les cris des bêtes.

7. Aristote met en quatrième une troisième différence : *hors du temps*, par où le nom diffère du verbe. Mais cela semble faux, puisque des noms comme jour ou année signifient le temps. A quoi il faut répondre que le temps donne lieu à trois considérations. On peut considérer d'abord le temps lui-même, en tant qu'il est une réalité, et l'on peut alors le signifier par un nom comme toute autre réalité. On peut ensuite considérer en tant que tel ce qui est mesuré par le temps ; et, comme ce qui est mesuré en premier et essentiellement par le temps, c'est le mouvement, où résident l'action et la passion, le verbe qui signifie l'action et la passion, signifie

---

tas subiectis naturalibus, convenientius est, ut in eorum definitione ponatur res naturalis quasi genus, ut dicamus quod scutella est lignum figuratum, et similiter quod nomen est vox significativa. Secus autem esset, si nomina artificialium acciperentur, quasi significantia ipsas formas artificiales in abstracto.

6. Tertio, ponit secundam differentiam cum dicit : *Secundum placitum*, idest secundum institutionem humanam a beneplacito hominis procedentem. Et per hoc differt nomen a vocibus significantibus naturaliter, sicut sunt gemitus infirmorum et voces brutorum animalium.

7. Quarto, ponit tertiam differentiam, scilicet *sine tempore*, per quod differt nomen a verbo. — Sed videtur hoc esse falsum : quia hoc nomen *dies* vel *annus* significat tempus. Sed dicendum quod circa tempus tria possunt considerari. Primo quidem, ipsum tempus, secundum quod est res quædam, et sic potest significari a nomine, sicut quælibet alia res. Alio modo, potest considerari id, quod tempore mensuratur, in quantum huiusmodi : et quia id quod primo et principaliter tempore mensuratur est motus, in quo consistit actio et passio, ideo verbum quod, significat actionem vel passionem,

dans le temps, la substance par contre, considérée en elle-même, selon qu'elle est signifiée par un nom ou un pronom, n'a pas comme telle à être mesurée par le temps, mais seulement en tant qu'elle est soumise au mouvement et signifiée par un participe, et c'est pourquoi le verbe et le participe signifient dans le temps, mais non pas le nom et le pronom. On peut enfin considérer le rapport même à la mesure temporelle, ce qui est signifié par les adverbes de temps, comme demain, hier, etc...

8. Aristote met en cinquième une quatrième différence, en ajoutant : *dont aucune partie n'est significative séparée* de l'ensemble du nom, bien qu'elle coopère à la signification du nom en y étant incluse. La raison en est que la signification d'un nom en est en quelque sorte la forme ; or aucune partie séparée d'un tout n'en a la forme ; ainsi la main séparée de l'homme n'a plus la forme humaine. Par là le nom est distingué de la phrase, qui elle aussi signifie parfois hors du temps, comme lorsqu'on dit : l'homme juste.

B. *Définition du verbe*

(Perihermeneias, I, l. 5, nº 2-6).

Un verbe est ce qui connote le temps, dont une partie prise à part ne signifie rien, et qui est toujours le symbole de ce qui est attribué à autre chose.

---

significat cum tempore. Substantia autem secundum se considerata, prout significatur per nomen et pronomen, non habet in quantum huiusmodi ut tempore mensuretur, sed solum secundum quod subiicitur motui, prout per participium significatur. Et ideo verbum et participium significant cum tempore, non autem nomen et pronomen. Tertio modo, potest considerari ipsa habitudo temporis mensurantis ; quod significatur per adverbia temporis, ut *cras, heri* et huiusmodi.

8. Quinto, ponit quartam differentiam cum subdit : *Cuius nulla pars est significativa separata,* scilicet a toto nomine ; comparatur tamen ad significationem nominis secundum quod est in toto. Quod ideo est, quia significatio est quasi forma nominis ; nulla autem pars separata habet forman totius, sicut manus separata ab homine non habet formam humanam. Et per hoc distinguitur nomen ab oratione, cuius pars significat separata ; ut cum dicitur, *homo iustus.*

2. Il faut remarquer qu'Aristote, visant à la brièveté, ne répète pas dans la définition du verbe ce qui lui est commun avec le nom, laissant à l'intelligence du lecteur le soin de le suppléer d'après la définition qu'il a donnée du nom. Il met ainsi dans la définition du verbe trois éléments, dont le premier, *ce qui connote le temps,* distingue le verbe du nom ; on a dit, en effet, dans la définition du nom que le nom signifie hors du temps.

Le deuxième, au contraire, est celui qui distingue le verbe de la phrase : *dont une partie prise à part ne signifie rien.*

3. Mais, comme cette formule avait été placée aussi dans la définition du nom, elle aurait dû être omise, semble-t-il, comme cette autre : *significatif à plaisir.* A quoi Ammonius répond que la formule en cause a été placée dans la définition du nom pour le distinguer des phrases qui sont composées de plusieurs noms, par exemple : l'homme est un animal ; comme il y a également des phrases qui sont composées de plusieurs verbes, par exemple : marcher c'est se mouvoir, il fallut, pour en distinguer le verbe, répéter à nouveau la même formule dans sa définition. On peut donner aussi une autre réponse, comme le verbe implique une composition, et que c'est dans une composition que se réalise la phrase qui

---

B. 2. Est autem considerandum quod Aristoteles, brevitati studens, non ponit in definitione verbi ea quæ sunt nomini et verbo communia, relinquens ea intellectui legentis ex his quæ dixerat in definitione nominis. Ponit autem tres particulas in definitione verbi : quarum prima distinguit *verbum* a *nomine,* in hoc scilicet quod dicit quod *consignificat tempus.* Dictum est enim in definitione nominis quod nomen significat sine tempore. Secunda vero particula est, per quam distinguitur verbum ab oratione, scilicet cum dicitur : *Cuius pars nihil extra significat.*

3. Sed cum hoc etiam positum sit in definitione nominis, videtur hoc debuisse prætermitti, sicut et quod dictum est, (*vox*) *significativa ad placitum.* Ad quod respondet Ammonius quod in definitione nominis hoc positum est, ut distinguatur nomen ab orationibus, quæ componuntur ex nominibus, ut cum dicitur, *homo est animal.* Quia vero sunt etiam quædam orationes quæ componuntur ex verbis, ut cum dicitur, *ambulare est moveri,* ut ab his distinguatur verbum, oportuit hoc etiam in definitione verbi iterari. Potest etiam aliter dici quod quia verbum importat compositionem, in

signifie le vrai ou le faux, le verbe paraissait avoir plus de convenance avec la phrase, comme en étant en quelque sorte la partie formelle, que le nom qui en est une partie matérielle et subjective, d'où la nécessité de cette répétition.

4. Le troisième élément est celui qui distingue le verbe non seulement du nom, mais encore du participe, qui signifie dans le temps. Aristote dit donc : *et qui est toujours le symbole*, c'est-à-dire le signe, *de ce qui est attribué à autre chose* ; c'est que les noms et les participes peuvent se trouver placés du côté du sujet et du prédicat, tandis que le verbe est toujours du côté du prédicat.

5. A cela on peut objecter, semble-t-il, les verbes à l'infinitif qui se trouvent placés parfois du côté du sujet, comme lorsqu'on dit : marcher c'est se mouvoir. Mais il faut répondre que les verbes à l'infinitif, quand ils tiennent lieu de sujet, ont valeur de noms ; aussi, tant en grec qu'en latin vulgaire, souffrent-ils l'adjonction d'articles comme les noms. La raison en est que le propre du nom est de signifier quelque chose comme existant en quelque sorte personnellement, le propre du verbe, au contraire, de signifier l'action. Or l'action peut être signifiée de trois manières : d'abord, personnellement sous forme abstraite, comme une chose quelconque ; et ainsi elle est signifiée par un nom, par exemple : l'action, la

---

qua perficitur oratio verum vel falsum significans, maiorem convenientiam videbatur verbum habere cum oratione, quasi quædam pars *formalis* ipsius, quam nomen, quod est quædam pars *materialis* et subiectiva orationis ; et ideo oportuit iterari.

4. Tertia vero particula est, per quam distinguitur verbum non solum a nomine, sed etiam a participio quod significat cum tempore; unde dicit : *Et est semper eorum, quæ de altero prædicantur nota*, idest signum : quia scilicet nomina et participia possunt poni ex parte subiecti et prædicati, sed verbum semper est ex parte prædicati.

5. Sed hoc videtur habere instantiam in verbis infinitivi modi, quæ interdum ponuntur ex parte subiecti ; ut cum dicitur, *ambulare est moveri*. — Sed dicendum est quod verba infinitivi modi, quando in subiecto ponuntur, habent vim nominis : unde et in græco et in vulgari latina locutione suscipiunt additionem articulorum sicut et nomina. Cuius ratio est quia proprium nominis est, ut significet rem aliquam quasi per se existentem ; proprium autem verbi est, ut significet actionem vel passionem. Potest autem actio significari tripliciter : uno modo, per se in abstracto, velut quædam res, et sic significatur per nomen ; ut cum dicitur *actio*, *passio*, *ambulatio*,

passion, la marche, la course, etc. ; ensuite, sous forme d'action, en tant que jaillissant d'une substance et inhérant en elle comme dans son sujet ; et ainsi elle est signifiée par les verbes aux autres modes que l'infinitif, qui sont attribués à des personnes. Mais, comme le jaillissement même, ou l'inhérence, de l'action peut être également saisi par l'intelligence et signifié comme une chose quelconque, il s'ensuit que les verbes à l'infinitif eux-mêmes, qui signifient l'inhérence même de l'action dans son sujet, peuvent être pris comme verbes en raison de la composition qu'ils impliquent, et comme noms en tant que ce qu'ils signifient est conçu comme une chose.

6. On peut objecter encore à cela que les verbes aux autres modes que l'infinitif eux aussi semblent tenir lieu parfois de sujet, comme lorsqu'on dit : « cours » est un verbe. A quoi il faut répondre que dans une telle phrase le verbe « cours » n'est pas pris formellement dans sa signification propre relative au réel, mais en tant que matériellement il représente une certaine parole, qui, elle, est considérée comme quelque chose. Et c'est pourquoi aussi bien les verbes que toutes les parties de la phrase, quand on les emploie matériellement, sont pris comme ayant valeur de noms.

---

cursus, et similia ; alio modo, per modum actionis, ut scilicet est egrediens a substantia et inhærens ei ut subiecto, et sic significatur per verba aliorum modorum, quæ attribuuntur prædicatis. Sed quia etiam ipse processus vel inhærentia actionis potest apprehendi ab intellectu et significari ut res quædam, inde est quod ipsa verba infinitivi modi, quæ significant ipsam inhærentiam actionis ad subiectum, possunt accipi ut verba, ratione concretionis, et ut nomina prout significant quasi res quasdam.

6. Potest etiam obiici de hoc quod etiam verba aliorum modorum videntur aliquando in subiecto poni ; ut cum dicitur, *curro est verbum*. — Sed dicendum est quod in tali locutione, hoc verbum *curro*, non sumitur formaliter, secundum quod eius significatio refertur ad rem, sed secundum quod *materialiter* significat ipsam vocem, quæ accipitur ut res quædam. Et ideo tam verba, quam omnes orationis partes, quando ponuntur *materialiter*, sumuntur in vi nominum.

VIII. La vérité dans le jugement
(*Perihermeneias*, I, l. 3, nº 6-10)

La vérité et son contraire la fausseté se rencontrent proprement dans la deuxième opération de l'esprit, la composition - division de saint Thomas. Cette thèse qui est tout à fait caractéristique de la théorie de la connaissance, et, en conséquence, de la logique aristotélicienne, ne va pas sans poser des difficultés, car on a des raisons de croire qu'il est aussi question de vérité pour le sens et dans le cas de la simple appréhension, et que le vrai peut être attribué objectivement à l'être des choses. Nous nous trouvons manifestement devant un terme aux acceptions multiples. Saint Thomas, dans le beau texte synthétique qui suit, s'efforce de mettre au clair ce problème (Cf. supra, La propriété du jugement, p. 93. — *Cf. également,* Métaphysique : Le transcendental vrai).

6. Pour éclairer cette question, il faut remarquer que la vérité se trouve quelque part de deux manières : soit en ce qui est vrai, soit en celui qui dit et connaît le vrai. Or la vérité se trouve comme en ce qui est vrai tant en ce qui est simple qu'en ce qui est composé ; mais comme en celui qui dit et connaît le vrai, elle ne se trouve qu'en cas de composition et de division. Ce qui se montre ainsi.

7. Le vrai, en effet, comme le dit le Philosophe au sixième livre des *Éthiques*, est le bien de l'intelligence ; dès lors, si l'on pit quoi que ce soit vrai, c'est toujours par référence à l'intelligence. Or, vis-à-vis de l'intelligence les paroles sont comme des signes, les choses par contre comme ce dont nos idées

---

VIII

6. Ad huiusmodi igitur evidentiam considerandum est quod veritas in aliquo invenitur dupliciter : uno modo, sicut in eo quod est verum ; alio modo, sicut in dicente vel cognoscente verum. Invenitur autem veritas sicut in eo quod est verum tam in simplicibus, quam in compositis ; sed sicut in dicente vel cognoscente verum, non invenitur nisi secundum compositionem et divisionem. Quod quidem sic patet.

7. *Verum* enim, ut Philosophus dicit in VI *Ethicorum*, est bonum intellectus. Unde de quocumque dicatur verum, oportet quod hoc sit per respectum ad intellectum. Comparantur autem ad intellectum voces quidem sicut signa, res autem sicut ea quorum intel-

sont les similitudes. Mais il faut remarquer que les choses ont avec l'intelligence un double rapport.

D'abord un rapport de mesure à mesuré ; c'est le cas des choses de la nature vis-à-vis de l'intellect spéculatif humain, aussi l'intelligence est dite vraie en tant qu'elle est conforme à l'objet, fausse en tant qu'elle est en discordance avec lui. Par contre, les choses de la nature ne sont pas dites vraies par référence à notre intelligence, comme l'ont affirmé certains anciens naturalistes, estimant que la vérité ne consistait pour les choses que dans le fait d'être pensées, il s'ensuivrait, en effet, que les choses contradictoires seraient simultanément vraies, puisqu'elles sont admises par des gens différents. Certaines choses pourtant sont dites vraies ou fausses par rapport à notre intelligence, non à titre essentiel ou formel, mais à titre efficient, en tant que par nature elles entraînent une vraie ou fausse estimation de ce qu'elles sont ; et c'est ainsi qu'on dit de l'or vrai ou faux.

Les choses ont en second lieu avec l'intelligence un rapport de mesuré à mesure, comme il est clair pour l'intellect pratique qui est cause des choses ; aussi toute œuvre humaine est dite vraie en tant qu'elle atteint aux canons de l'art, fausse en tant qu'elle s'en écarte.

8. Et, comme toutes les choses de la nature sont en regard

---

lectus sunt similitudines. Considerandum autem quod aliqua res comparatur ad intellectum dupliciter. Uno quidem modo, sicut mensura ad mensuratum, et sic comparantur res naturales ad intellectum *speculativum* humanum. Et ideo intellectus dicitur verus secundum quod conformatur rei, falsus autem secundum quod discordat a re. Res autem naturalis non dicitur esse vera per comparationem ad intellectum nostrum, sicut posuerunt quidam antiqui naturales, existimantes rerum veritatem esse solum in hoc, quod est *videri* : secundum hoc enim sequeretur quod contradictiora essent simul vera, quia contradictoria cadunt sub diversorum opinionibus. Dicuntur tamen res aliquæ veræ vel falsæ per comparationem ad intellectum nostrum, non *essentialiter* vel *formaliter*, sed *effective*, in quantum scilicet natæ sunt facere de se veram vel falsam existimationem ; et secundum hoc dicitur aurum verum vel falsum. Alio autem modo, res comparantur ad intellectum, sicut mensuratum ad mensuram, ut patet in intellectu *practico*, qui est causa rerum. Unde opus artificis dicitur esse verum, in quantum attingit ad rationem artis ; falsum vero, in quantum deficit a ratione artis.

8. Et quia omnia etiam naturalia comparantur ad intellectum

de l'intelligence divine ce que sont nos réalisations à l'égard
de nos conceptions artistiques, il s'ensuit que toute chose est
dite vraie en tant qu'elle atteint sa forme propre par où elle
réalise les vues créatrices de Dieu ; le faux or, en effet, est du
vrai cuivre. Et ainsi l'être et le vrai sont convertibles, de par la
conformité aux vues créatrices de Dieu que chaque chose doit
à sa forme ; aussi le Philosophe au premier livre des *Physiques*
appelle-t-il la forme chose divine.

9. Et, de même que les choses sont dites vraies par réfé-
rence à leur mesure, de même le sens ou l'intelligence dont la
mesure est l'objet extérieur. Aussi le sens est dit vrai quand
sa détermination le conforme à l'objet extérieur ; d'où l'adage :
le sens est vrai à l'égard du sensible propre ; et de même l'in-
telligence saisissant la quiddité sans composition ni division,
est toujours vraie, comme il est dit au troisième livre de
l'*Ame*.

Mais il faut remarquer que, bien qu'il soit vrai à
l'égard de son objet propre, le sens cependant ne perçoit
pas que sa représentation est vraie ; il ne peut pas perce-
voir, en effet, son rapport de conformité avec l'objet : il ne
saisit que l'objet. L'intelligence, au contraire, peut percevoir
un tel rapport de conformité ; et c'est pourquoi l'intelligence
seule peut connaître la vérité ; aussi le Philosophe dit au
sixième livre de la *Métaphysique*, que la vérité ne se trouve

---

divinum, sicut artificiata ad artem, consequens est ut quælibet res
dicatur esse vera secundum quod habet propriam formam, secun-
dum quam imitatur artem divinam. Nam falsum aurum est verum
aurichalcum. Et hoc modo *ens* et *verum* convertuntur, quia quæli-
bet res naturalis per suam forman arti divinæ conformatur. Unde
Philosophus in I *Physicæ*, *formam* nominat quoddam divinum.

9. Et sicut res dicitur vera per comparationem ad suam mensuram,
ita etiam et sensus vel intellectus, cuius mensura est res extra ani-
mam. Unde sensus dicitur verus, quando per formam suam confor-
matur rei extra animam existenti. Et sic intelligitur quod sensus
proprii sensibilis sit verus. Et hoc etiam modo intellectus appre-
hendens *quod quid est* absque compositione et divisione, semper
est verus, ut dicitur in III *De anima*. Est autem considerandum
quod quamvis sensus proprii objecti sit verus, non tamen cognoscit
hoc esse verum. Non enim potest cognoscere habitudinem confor-
mitatis suæ ad rem, sed solam rem apprehendit ; intellectus autem
potest huiusmodi habitudinem conformitatis cognoscere ; et ideo
solus intellectus potest cognoscere veritatem. Unde et Philosophus
dicit in VI *Metaphysicæ* quod veritas est solum in mente, sicut sci-

que dans l'esprit, du moins comme en ce qui connaît la vérité.

Or connaître ce rapport de conformité, ce n'est rien d'autre que juger qu'il en est ainsi dans l'objet ou non, ce qui est composer et diviser ; et c'est pourquoi l'intelligence ne connaît la vérité qu'en composant et divisant par son jugement. Si ce jugement est en accord avec les objets, il sera vrai : c'est le cas où l'intelligence juge que l'objet est lorsqu'il est, ou n'est pas lorsqu'il n'est pas ; il est faux, au contraire, quand il est en discordance avec l'objet : c'est le cas où l'on juge n'être pas ce qui est, ou être ce qui n'est pas. Il est donc clair qu'il n'y a vérité et fausseté comme en ce qui la connaît et la dit, qu'en cas de composition et de division ; et c'est ainsi qu'en parle ici le Philosophe.

Et puisque les paroles sont les signes des idées, sera vraie la parole qui est le signe d'une idée vraie, fausse par contre celle qui est le signe d'une idée fausse ; ce qui n'empêche pas que toute parole, en tant qu'elle est une chose, soit dite vraie comme toute autre chose ; aussi cette parole : l'homme est un âne, est une vraie parole et un vrai signe ; mais, comme elle est le signe d'une chose fausse, elle est dite fausse.

10. Il faut noter, d'autre part, que le Philosophe parle ici de la vérité en tant qu'elle est affaire de l'intelligence humaine, qui juge de sa conformité avec les choses en composant et divisant. Mais le jugement correspondant de l'intelligence

---

licet in cognoscente veritatem. Cognoscere autem prædictam conformitatis habitudinem nihil est aliud quam iudicare ita esse in re vel non esse : quod est componere et dividere ; et ideo intellectus non cognoscit veritatem, nisi componendo vel dividendo per suum iudicium. Quod quidem iudicium, si consonet rebus, erit verum, puta cum intellectus iudicat rem esse quod est, vel non esse quod non est. Falsum autem quando dissonat a re, puta cum indicat non esse quod vel esse quod non est. Unde patet quod veritas et falsitas sicut in cognoscente et dicente non est nisi circa compositionem et divisionem. Et hoc modo Philosophus loquitur hic. Et quia voces sunt signa intellectuum, erit vox vera quæ significat verum intellectum, falsa autem quæ significat falsum intellectum : quamvis vox, in quantum est res quædam, dicatur vera sicut et aliæ res. Unde hæc vox, *homo est asinus*, est vere vox et vere signum ; sed quia est signum falsi, ideo dicitur falsa.

10. Sciendum est autem quod Philosophus de veritate hic loquitur secundum quod pertinet ad intellectum humanum, qui iudicat de conformitate rerum et intellectus componendo et dividendo. Sed

divine se fait sans composition ni division car, de même que notre intelligence pense les choses matérielles immatérielles, de même l'intelligence divine connaît la composition et la division dans une vue simple.

IX. La démonstration scientifique

Les Seconds analytiques *ont pour objet la théorie capitale en logique aristotélicienne de la démonstration scientifique. Des riches mais très complexes analyses du Commentaire de saint Thomas, nous détachons ces quelques fragments.*

A. *Le syllogisme démonstratif*
(*Seconds analytiques*, I, l. 4, nº 2-10)

La démonstration scientifique est essentiellement, pour Aristote, un syllogisme qui conduit à la science. On notera que, dans ce qui suit, savoir, « scire », doit être entendu dans le sens strict qui ne convient qu'à la connaissance par la cause propre (cf. supra, La nature de la démonstration, p. 143).

2. Il faut savoir à ce propos que, chaque fois qu'une chose est destinée à une fin, la définition par la cause finale est la raison de la définition par la cause matérielle, et le moyen terme qui la prouve : si une maison, en effet, doit être en pierre et en bois, c'est parce qu'elle est une couverture pour nous protéger de la chaleur et du froid. De là vient qu'Aristote donne ici deux définitions de la démonstration : l'une d'après sa fin, savoir ; l'autre, déduite de la précédente, d'après sa matière.

---

iudicium intellectus divini de hoc est absque compositione et divisione : quia sicut etiam intellectus noster intelligit materialia immaterialiter, ita etiam intellectus divinus cognoscit compositionem et divisionem simpliciter.

IX

A. 2. Circa primum sciendum est quod in omnibus quæ sunt propter finem, definitio, quæ est per causam finalem, est ratio definitionis, quæ est per causam materialem, et medium probans ipsam : propter hoc enim, oportet ut domus fiat ex lapidibus et lignis, quia est operimentum protegens nos a frigore et æstu. Sic igitur Aristoteles de demonstratione dat hic duas definitiones : quarum una sumitur a fine demonstrationis, qui est *scire* ; et ex hac concluditur atera, alquæsumitur a materia demonstrationis.

3. Aussi traite-t-il ce sujet en trois points : il définit d'abord le savoir (71 b 9) ; il définit ensuite la démonstration par sa fin, qui est le savoir (71 b 17) ; puis, de l'une et l'autre définition il déduit celle de la démonstration en fonction de sa matière. (71 b 19).
Il traite à son tour la première question en cinq points. Premièrement, il précise quel savoir il entend définir.

4. Il faut savoir à ce propos ce qui suit. On dit que nous savons une chose purement et simplement, quand nous la savons en elle-même. On dit, au contraire, que nous la savons d'une certaine façon, quand nous la savons dans une autre, où elle se trouve soit comme une partie dans un tout (si, par exemple, sachant ce qu'est une maison, on disait de nous que nous savons ce qu'est une paroi), soit comme un accident dans son sujet (si, par exemple, sachant qui est Coriscus, on disait de nous que nous savons qui vient), soit comme un effet dans sa cause (comme on a dit plus haut que nous savons au préalable la conclusion dans ses principes), soit de toute manière analogue : et c'est là savoir par accident, étant donné que, sachant une chose par soi, on dit que nous savons ce qui lui échoit de quelque manière. Le Philosophe entend donc définir ce que c'est que savoir purement et simplement, et non pas ce que c'est que savoir par accident ; cette dernière façon de savoir est, en effet, sophistique, car ce sont les sophis-

---

3. Unde circa hoc tria facit : primo, definit ipsum scire ; secundo, definit demonstrationem per finem eius, qui est ipsum *scire* ; ibi : *Dicimus autem scire* etc. ; tertio, ex utraque definitione concludit definitionem demonstrationis, quæ sumitur per comparationem materiæ demonstrationis ; ibi : *Si igitur est scire ut posuimus* etc. Circa primum quinque facit. Primo enim, determinat cuiusmodi *scire* sit, quod definire intendit.

4. Circa quod sciendum est quod aliquid dicimur scire *simpliciter*, quando scimus illud in seipso. Dicimur scire aliquid *secundum quid*, quando scimus illud in alio, in quo est vel sicut pars in toto, sicut si scientes domum, diceremur scire parietem ; vel sicut accidens in subiecto, sicut si scientes Coriscum, diceremur scire venientem ; vel sicut effectus in causa, sicut dictum est supra quod conclusionem præscimus in principiis : vel quocunque simili modo. Et hoc est scire *per accidens*, quia scilicet scito aliquo *per se*, dicimur scire illud quod accidit ei quocumque modo. Intendit igitur Philosophus definire scire simpliciter, non autem scire secundum accidens. Hic enim modus sciendi est sophisticus. Utuntur enim sophistæ

tes qui argumentent ainsi : je connais Coriscus, or Coriscus vient, donc je connais qui vient.

5. Deuxièmement (71 b 10), il donne la définition du savoir pur et simple. Il faut remarquer à ce propos que savoir une chose, c'est la connaître parfaitement, ce qui est à son tour en saisir parfaitement la vérité, car c'est en vertu des mêmes principes qu'une chose est et qu'elle est vraie, comme il est manifeste d'après le deuxième livre de la *Métaphysique* (α, c. 1, 993 b 28-31) : le savant doit donc, s'il a une connaissance parfaite, connaître la cause de ce qu'il sait. Cependant, s'il ne connaissait rien que cette cause, il n'en connaîtrait pas encore l'effet actuellement, ce qu'il faut pour savoir purement et simplement, mais seulement virtuellement, ce qui est savoir d'une certaine façon et en quelque sorte par accident : aussi, pour savoir purement et simplement, doit-on connaître également la causation de l'effet. Comme, d'autre part, la science est en plus une connaissance certaine, et qu'il est impossible de connaître avec certitude ce qui peut être autrement, il faut en outre, que ce que l'on sait ne puisse être autrement. C'est donc parce que la science est une connaissance parfaite, qu'Aristote dit : *lorsque nous estimons en connaître la cause* ; parce qu'elle est une connaissance actuelle nous faisant savoir purement et simplement, qu'il ajoute : *et que c'en est bien la cause* ; parce qu'enfin elle est une connaissance certaine, qu'il

---

tali modo arguendi : cognosco Coriscum ; Coriscus est veniens ; ergo cognosco venientem.

5. Secundo, cum dicit : *Cum causam arbitramur* etc., ponit definitionem ipsius *scire* simpliciter. Circa quod considerandum est quod *scire* aliquid est perfecte cognoscere ipsum, hoc autem est perfecte apprehendere veritatem ipsius : eadem enim sunt principia esse rei et veritatis ipsius, ut patet ex II *Metaphysicæ*. Oportet igitur *scientem*, si est perfecte cognoscens, quod cognoscat causam rei scitæ. Si autem cognosceret causam tantum, nondum cognosceret effectum in actu, quod est scire simpliciter, sed virtute tantum, quod est scire *secundum quid* et quasi *per accidens*. Et ideo oportet scientem *simpliciter* cognoscere etiam applicationem causæ ad effectum. Quia vero scientia est etiam certa cognitio rei ; quod autem contingit aliter se habere, non potest aliquis per certitudinem cognoscere ; ideo ulterius oportet quod id quod scitur non possit aliter se habere. Quia ergo scientia est perfecta cognitio, ideo dicit : *Cum causam arbitramur cognoscere* ; quia vero est actualis cognitio per quam scimus simpliciter, addit : *Et quoniam illius est causa* ; quia vero est certa

précise : *et qu'il ne peut en être autrement.*

. . . .

7. Quatrièmement (71 b 15), il tire de la définition qu'il a donnée ce corollaire : ce dont on a purement et simplement la science, doit être nécessaire, c'est-à-dire ne peut être autrement.

8. Cinquièmement (71 b 16), il répond à cette question tacite : « y a-t-il un autre mode de savoir que le précédent », en promettant de le dire dans la suite ; de fait, on peut également savoir par l'effet, comme on le verra plus loin. On dit aussi que l'on sait même, d'une certaine manière, les principes indémontrables auxquels il n'y a pas à chercher de cause. Mais le mode propre et parfait du savoir est celui que l'on a dit plus haut.

9. Aristote définit ensuite (71 b 17) le syllogisme démonstratif par référence à sa fin qui est de savoir, et ceci en trois points. Premièrement, il déclare que savoir est la fin du syllogisme démonstratif, ou son effet, étant donné que savoir n'est manifestement rien d'autre qu'entendre par démonstration la vérité d'une conclusion. Deuxièmement (71 b 17), il définit le syllogisme démonstratif par la fin en question, en disant

---

cognitio, subdit : *Et non est contingere aliter se habere.*

. . . .

7. Quarto, ibi : *Quare cuius* etc., concludit quoddam corollarium ex definitione posita, scilicet quod illud, de quo simpliciter habetur scientia, oportet esse necessarium, scilicet quod non contingat aliter se habere.

8. Quinto, ibi : *Si quidem* etc., respondet tacitæ quæstioni, utrum scilicet sit aliquis alius modus sciendi a prædicto. Quod promittit se in sequentibus dicturum : est enim scire etiam *per effectum*, ut infra patebit. Dicimur etiam aliquo modo scire ipsa principia indemonstrabilia, quorum non est accipere causam. Sed proprius et perfectus sciendi modus est qui prædictus est.

9. Deinde cum dicit : *Dicimus autem* etc., definit syllogismum demonstrativum per comparationem ad finem suum, qui est *scire*. Circa quod tria facit. — Primo, ponit quod *scire* est finis syllogismi demonstrativi sive effectus eius, cum *scire* nihil aliud esse videatur, quam intelligere veritatem alicuius conclusionis per demonstrationem.

Secundo, ibi : *Demonstrationem autem* etc., definit syllogismum demonstrativum per huiusmodi finem : dicens quod demonstratio

que la démonstration est *un syllogisme scientifique, c'est-à-dire faisant savoir*. Troisièmement (71 b 18), il explique ce terme de *scientifique*, en disant qu'est appelé *scientifique* le syllogisme en vertu duquel nous savons, par le fait même que nous l'avons présent à l'esprit ; ceci, de crainte qu'on n'entende par *syllogisme scientifique* celui dont une science ferait usage.

10. Aristote enfin (71 b 19) déduit de ce qui précède la définition du syllogisme démonstratif en fonction de sa matière... Et d'abord il indique comment la définition de la démonstration en fonction de sa matière se déduit des principes posés, en disant que, *si savoir est ce qu'on a dit*, connaître la cause etc., *nécessairement la science démonstrative*, entendons : celle que l'on acquiert par démonstration, *procède de propositions vraies, premières et immédiates*, autrement dit : qui ne sont pas démontrées par un moyen terme mais évidentes par elles-mêmes (elles sont appelées *immédiates* en tant qu'elles n'ont pas de moyen terme pour les démontrer, *premières*, au contraire, par référence aux autres propositions qu'elles prouvent), et en outre *plus connues, antérieures et causes de la conclusion*.

B. *Les connaissances que présuppose toute démonstration* (*Seconds analytiques*, I, l. 2, nº 2-3 et 7)

La science se rencontrant au terme de la démonstration,

---

est syllogismus scientialis, idest faciens scire.

Tertio, exponit hoc quod dixerat *scientialem* ; ibi : Sed *scientialem* etc., dicens quod scientialis syllogismus dicitur, secundum quem scimus, in quantum ipsum habemus, ne forte aliquis syllogismum scientialem intelligeret, quo aliqua scientia uteretur.

10. Deinde cum dicit : *Si igitur est scire* etc., concludit ex prædictis definitionem syllogismi demonstrativi ex materia sumptam. Et circa hoc duo facit : primo, concludit ; secundo, manifestat eam ; ibi : *Verum quidem igitur oportet esse* etc. Circa primum tria facit. Primo, ponit consequentiam, qua demonstrationis materialis definitio concluditur ex præmissis, dicens quod si *scire* hoc significat quod diximus, scilicet, *causem rei cognoscere* etc., necesse est quod demonstrativa scientia, id est quæ per demonstrationem acquiritur, procedat ex propositionibus *veris, primis* et *immediatis*, idest quæ non per aliquod medium demonstrantur, sed per seipsas sunt manifestæ (quæ quidem *immediatæ* dicuntur, in quantum carent medio demonstrante ; *primæ* autem in ordine ad alias propositiones, quæ per eas probantur) ; et iterum ex notioribus, et prioribus, et causis conclusionis.

il faut de toute nécessité que, pour y parvenir, on prenne son point de départ dans des connaissances que l'on supposait antérieurement acquises. Quelles sont au juste ces connaissances ? C'est ce qui est précisé ici. (*cf. supra*, Les éléments de la démonstration, p. 146).

2. Ce dont la science est recherchée par voie de démonstration est une conclusion où une propriété est attribuée à un sujet, cette conclusion étant inférée de certains principes. Et, comme la connaissance des éléments précède celle des composés, nécessairement, avant d'avoir la connaissance de la conclusion, il faut connaître d'une certaine façon le sujet et la propriété en question ; de même, on doit connaître au préalable le principe d'où la conclusion est inférée, étant donné que c'est à la connaissance de ce principe qu'est due celle de la conclusion.

3. Pour chacun de ces trois éléments, principe, sujet et propriété, un double mode de connaissance préalable est à envisager : « qu'il est » et « ce que c'est ». Or, il a été montré au septième livre de la *Métaphysique* (Z, c. 4, 1029 b 22 ss.) que les choses complexes ne se définissent pas : il n'y a pas de définition, en effet, de l'homme blanc, et bien moins encore d'une énonciation ; aussi, le principe étant une énonciation, on ne peut, en ce qui le concerne, connaître au préalable ce que c'est, mais seulement qu'il est vrai. On peut au contraire, savoir de la propriété ce que c'est, car, comme il a été montré dans le même livre, les accidents ont d'une certaine manière

---

B. 2. Circa primum sciendum est quod id cuius scientia per demonstrationem quæritur est conclusio aliqua in qua propria passio de subiecto aliquo prædicatur : quæ quidem conclusio ex aliquibus principiis infertur. Et quia cognitio simplicium præcedit cognitionem compositorum, necesse est quod, antequam habeatur cognitio conclusionis, cognoscatur aliquo modo subiectum et passio. Et similiter oportet quod præcognoscatur principium, ex quo conclusio infertur, cum ex cognitione principii conclusio innotescat.

3. Horum autem trium, scilicet, principii, subiecti et passionis est duplex modus præcognitionis, scilicet, *quia est*, et *quid est*. Ostensum est autem in VII *Metaphysicæ* quod complexa non definiuntur. *Hominis* enim *albi* non est aliqua definitio et multo minus enunciationis alicuius. Unde cum principium sit enunciatio quædam, non potest de ipso præcognosci *quid est*, sed solum *quia* verum est. De *passione* autem potest quidem sciri *quid est*, quia, ut in eodem libro ostenditur, accidentia quodammodo definitionem habent. Passionis autem *esse* et cuiuslibet accidentis est inesse subiecto : quod quidem

une définition ; mais, d'autre part, pour une propriété comme pour tout accident, être c'est être dans un sujet ; en ce qui concerne donc la propriété, on ne connaît pas au préalable qu'elle est, mais seulement ce que c'est. Quant au sujet, enfin, à la fois il a une définition et il est indépendamment de sa propriété, car qu'il soit s'entend préalablement au fait que sa propriété soit en lui ; aussi, en ce qui le concerne, doit-on connaître au préalable à la fois ce que c'est et qu'il est, d'autant plus que c'est la définition du sujet et de la propriété qui fournit le moyen terme de la démonstration.

....

7. Aristote explique maintenant les raisons de cette diversité : c'est que la manière dont se révèle chacun des éléments en question, principe, propriété et sujet, n'est pas la même. On n'a pas affaire, en effet, dans chaque cas à un mode identique de connaissance, car les principes sont connus par l'acte où l'on compose et divise, le sujet et la propriété, au contraire, par l'acte où l'on saisit ce que c'est. Ceci d'ailleurs ne s'applique pas pareillement au sujet et à la propriété, étant donné que le sujet se définit indépendamment, puisque rien d'étranger à son essence n'entre dans sa définition, tandis que la propriété se définit en dépendance du sujet, qui entre dans sa définition. Aussi, puisque ces éléments ne sont pas connus de la même manière, il n'y a rien d'étonnant à ce que la connaissance préalable qu'on en a soit diverse.

---

demonstratione concluditur. Non ergo de passione præcognoscitur *quia est*, sed *quid est* solum. Subiectum autem et definitionem habet et eius esse a passione non dependet ; sed suum esse proprium præintelligitur ipsi esse passionis in eo. Et ideo de subiecto oportet præcognoscere et *quid est* et *quia est* : præsertim cum ex definitione subiecti et passionis sumatur medium demonstrationis.

....

7. Rationem autem huiusmodi diversitatis ostendit, quia non est similis modus manifestationis prædictorum, scilicet *principii*, *passionis* et *subiecti*. Non enim est eadem ratio cognitionis in ipsis : nam *principia* cognoscuntur per actum componentis et dividentis ; *subiectum* autem et *passio* per actum apprehendentis *quod quid est*. Quod quidem non similiter competit subiecto et passioni : cum subiectum definiatur absolute, quia in definitione eius non ponitur aliquid, quod sit extra essentiam ipsius ; passio autem definitur cum dependentia ad subiectum, quod in eius definitione ponitur. Unde, ex quo non eodem modo cognoscuntur, non est mirum si eorum diversa præcognitio sit.

C. *Principes immédiats de la démonstration*
(*Seconds analytiques*, I, l. 5, n° 6-7).

L'étude des principes tient une très grande place dans les Seconds analytiques, *toute démonstration procédant à partir de tels éléments. En résolution ultime, on doit nécessairement remonter à des principes « immédiats », c'est-à-dire, évidents par eux-mêmes. En voici les espèces. (Cf. supra,* Les principes, p. 147).

6. Aristote dit donc d'abord que les principes immédiats du syllogisme sont de deux sortes. Les uns sont appelés *positions* : ils ne peuvent être démontrés, d'où vient qu'on les dit immédiats, il n'est pas requis, pourtant, que *quelqu'un à enseigner*, c'est-à-dire à qui l'on doit enseigner une science démonstrative, *les ait nécessairement*, c'est-à-dire les conçoive dans son esprit ou leur donne son assentiment. Les autres sont appelés *dignités* ou *propositions suprêmes* : il faut nécessairement que quiconque doit être enseigné, les ait dans l'esprit et leur donne son assentiment. Et il est clair qu'il existe des principes de cette sorte, comme c'est prouvé au quatrième livre de la *Métaphysique* (Γ, c. 3, 1005 b 12 ss.) pour ce principe que l'affirmation et la négation ne sont pas simultanément vraies, principe dont personne ne peut admettre dans son esprit le contraire, même s'il le prononce des lèvres. Nous utilisons dans ce cas les noms indiqués de *dignités* ou de *propositions suprêmes*, à cause justement de la certitude avec laquelle ces principes permettent de manifester le reste.

C. 6. Dicit ergo primo quod immediatum principium syllogismi duplex est. — Unum est quod dicitur *positio*, quam non contingit demonstrare et ex hoc immediatum dicitur ; neque tamen *aliquem docendum*, idest qui doceri debet in demonstrativa scientia, *necesse est habere*, idest mente concipere sive ei assentire. — Aliud vero est, quod dicitur *dignitas* vel *maxima propositio*, quam necesse est habere in mente et ei assentire quemlibet, qui doceri debet. Et manifestum est quod quædam principia talia sunt ut probatur in IV *Metaphysicæ* de hoc principio, quod *affirmatio et negatio non sunt simul vera*, cuius contrarium nullus mente credere potest etsi ore proferat. Et in talibus utimur nomine prædicto, scilicet *dignitatis* vel *maximæ propositionis*, propter huiusmodi principiorum certitudinem ad manifestandum alia.

7. Pour comprendre cette distinction, il faut savoir que toute proposition dont le prédicat est inclus dans la notion du sujet, est de soi immédiate et évidente.

Mais les termes de certaines propositions sont tels qu'ils sont connus de tous, ainsi ceux d'*être* et d'*un*, et tous ceux qui se rapportent à l'être en tant qu'être, car l'être est la première chose que conçoit l'intelligence ; aussi de telles propositions doivent-elles être regardées comme évidentes, non seulement en elles-mêmes mais encore pour tous : par exemple, que la même chose ne puisse à la fois être et ne pas être, et que le tout soit plus grand que sa partie. Aussi toutes les sciences tiennent cette sorte de principes de la métaphysique, à laquelle il revient de considérer l'être pur et simple et ce qui s'y rapporte.

Il y a, par contre, des propositions immédiates dont les termes ne sont pas connus de tous, aussi, bien que le prédicat y soit inclus dans la notion du sujet, cependant, étant donné que la définition du sujet n'est pas connue de tous, de telles propositions ne sont pas nécessairement concédées par tous. Ainsi, la proposition : « tous les angles droits sont égaux », est, quant à elle, évidente ou immédiate, étant donné que l'égalité est comprise dans la définition de l'angle droit, un angle droit, en effet, est celui que fait une ligne droite tombant sur une autre droite, en sorte que de part et d'autre

---

7 Ad huius autem divisionis intellectum sciendum est quod qualibet propositio, cuius prædicatum est in ratione subiecti, est *immediata* et *per se nota*, quantum est in se.

Sed quarundam propositionum termini sunt tales, quod sunt in notitia omnium, sicut *ens*, et *unum*, et alia quæ sunt entis, in quantum ens : nam ens est prima conceptio intellectus. Unde oportet quod tales propositiones non solum *in se*, sed etiam *quoad omnes*, quasi per se notæ habeantur. Sicut quod, *non contingit idem esse et non esse* ; et quod, *totum sit maius sua parte* : et similia. Unde et huiusmodi principia omnes scientiæ accipiunt a metaphysica, cuius est considerare *ens* simpliciter et ea, quæ sunt entis.

Quædam vero propositiones sunt immediatæ, quarum termini non sunt apud omnes noti. Unde, licet *prædicatum* sit *de ratione subiecti*, tamen quia definitio subiecti non est omnibus nota, non est necessarium quod tales propositiones ab omnibus concedantur. Sicut hæc propositio : *Omnes recti anguli sunt æquales*, quantum est in se, est per se nota sive immediata, quia æqualitas cadit in definitione anguli recti. Angulus enim rectus est, quem facit linea recta super aliam rectam cadens, ita quod ex utraque parte anguli reddan-

les angles soient rendus égaux. Et c'est pourquoi les principes de cette sorte sont admis moyennant une certaine position.

Il y a encore un autre cas, celui des propositions appelées *suppositions*. Certaines propositions, en effet, ne peuvent être prouvées que par les principes d'une autre science, aussi faut-il les supposer dans la science en cause bien qu'ils soient prouvés par les principes de l'autre science. Ainsi, qu'on puisse tirer une ligne droite d'un point à un autre, est supposé par le géomètre, et prouvé par le physicien qui montre qu'entre deux points quelconques il y a une ligne intermédiaire.

D. *L'origine inductive des premiers principes*
(*Seconds analytiques*, II, l. 20, n° 11)

Dans le schéma aristotélicien de la science, l'induction apparaît comme le processus général qui permet à l'esprit de s'élever des données particulières des sens, aux principes universels sur lesquels s'appuieront les démonstrations proprement dites. Ce processus peut être considéré de façon logique, comme nous l'avons fait précédemment, ou psychologiquement, comme c'est plutôt le cas ici. L'exposé qui suit aura l'avantage de manifester que le péripatétisme est parfois beaucoup plus riche d'expérience concrète que ne le laisseraient croire certaines formules raccourcies que l'on retient de préférence (*Cf. supra*, L'induction, p. 131).

11. Aristote montre ici, conformément à ce qu'il avait annoncé, comment nous parvenons à la connaissance des premiers principes, et conclut de ce qu'il vient d'exposer que

---

tur æquales. Et ideo, cum quadam *positione* recipiuntur huiusmodi principia.

Est et alius modus, quo aliquæ propositiones *suppositiones* dicuntur. Sunt enim quædam propositiones, quæ non possunt probari nisi per principia alterius scientiæ ; et ideo oportet quod in illa scientia supponantur, licet probentur per principia alterius scientiæ. Sicut a puncto ad punctum rectam lineam ducere, supponit geometra et probat naturalis ; ostendens quod inter quælibet duo puncta sit linea media.

D. 11. Deinde cum dicit : *Ex sensu quidem igitur* etc., ostendit secundum prædicta quomodo in nobis fiat cognitio primorum principiorum ; et concludit ex præmissis quod ex sensu fit memoria in

la perception des sens fonde le souvenir, ainsi qu'on l'a dit plus haut, chez les animaux qui reçoivent des réalités sensibles des impressions durables. Le souvenir répété d'une même chose, apparue du moins dans des cas divers, fonde à son tour l'expérience, celle-ci n'étant rien d'autre à première vue que retenir ce qui se dégage de multiples faits gardés dans la mémoire. Mais l'expérience exige en outre qu'on raisonne en quelque façon sur ces cas particuliers pour les confronter entre eux, ce qui est le propre de la raison : ainsi, lorsqu'on se rappelle que telle herbe a guéri maintes fois de nombreux individus de la fièvre, on dit que c'est un fait d'expérience que l'herbe en question guérit de la fièvre. La raison n'en reste pas, cependant, à l'expérience de cas particuliers, mais retient, fixé dans l'âme, l'élément commun qu'elle a expérimenté de la sorte et le considère sans plus envisager aucun singulier, et c'est cet élément commun qu'elle prend comme principe d'art et de science. Ainsi, tant qu'un médecin s'est borné à constater que cette herbe a guéri Socrate qui avait de la fièvre et Platon, et bien d'autres individus, c'est de l'expérience ; mais, lorsqu'il s'élève jusqu'à considérer que telle espèce d'herbe guérit celui qui a de la fièvre, purement et simplement, c'est pour lui une règle de l'art médical. C'est donc ce que dit Aristote, que, comme le souvenir fonde l'expérience, l'expérience aussi ou, qui plus est, « l'universel fixé dans l'âme »...

---

illis animalibus, in quibus remanet impressio sensibilis, sicut supra dictum est. Ex memoria autem multoties facta circa eamdem rem, in diversis tamen singularibus, fit experimentum ; quia experimentum nihil aliud esse videtur quam accipere aliquid ex multis in memoria retentis.. Sed tamen experimentum indiget aliqua ratiocinatione circa particularia, per quam confertur unum ad aliud, quod est proprium rationis. Puta cum aliquis recordatur quod talis herba multoties sansavit multos a febre, dicitur esse experimentum quod talis sit sanativa febris. Ratio autem non sistit in experimento particularium, sed ex multis particularibus in quibus expertus est, accipit unum commune, quod firmatur in anima, et considerat illud absque consideratione alicuius singularium ; et hoc commune accipit ut principium artis au scientiæ. Puta quamdiu medicus consideravit hanc herbam sanasse Socratem febrientem, et Platonem, et multos alios singulares homines, est experimentum ; cum autem sua consideratio ad hoc ascendit quod talis species herbæ sanat febrientem simpliciter, hoc accipitur ut quædam regula artis medicinæ. Hoc est ergo quod dicit, quod sicut ex memoria fit experimentum, ita etiam ex experimento, aut etiam ulterius *ex universali quiescente in*

fournit à l'âme ce qui est principe d'art et de science.

Et il distingue ensuite l'art de la science, comme il l'a fait également au sixième livre des *Éthiques* (Z, c. 4, 1140 a 1-23, SAINT THOMAS, lec. 3, 1150-1160) où il a dit que l'art est la juste notion des choses à produire. Aussi dit-il que, si l'expérience fournit quelque donnée universelle relative à la « génération », c'est-à-dire à la production de quoi que ce soit, la guérison par exemple ou les biens de la terre, on est dans le domaine de l'art. La science, elle, comme il est dit au même endroit, *(ibid.*, c. 3, 1139 b 19-24, SAINT THOMAS, leç. 3, nn. 1144-1146), porte sur le nécessaire, aussi, quand il s'agit d'une donnée universelle concernant les choses qui sont toujours les mêmes, les nombres ou les figures par exemple, on est dans le domaine de la science. Et le processus indiqué vaut pour les principes de toutes les sciences et de tous les arts.

D'où Aristote conclut que les habitus des principes, ni ne nous sont donnés d'avance sous une forme en quelque sorte déterminée et complète, ni non plus ne sont acquis par nous après coup à partir d'habitus préalables situés à un niveau d'intelligibilité plus élevé, — comme c'est le cas pour l'habitus de science, engendré en nous grâce à la connaissance antérieure des principes, — mais proviennent en nous de perceptions sensibles préalables. Et il prend exemple de ces combats que suscite la retraite d'une armée vaincue et en fuite : si l'un des fuyards, en effet, s'arrête pour de bon, c'est-à-dire se met à rester sur place au lieu de fuir, voici

---

anima... est in anima id quod est principium artis et scientiæ,

Et distinguit inter artem et scientiam, sicut etiam in VI *Ethic.*. ubi dicitur quod ars est recta ratio factibilium. Et ideo hic dicit quod si ex experimento accipiatur aliquod universale circa *generationem*, id est quæcunque factibilia, puta circa sanationem vel agriculturam, hoc pertinet ad artem. Scientia vero, ut ibidem dicitur, est circa necessaria ; et ideo si universale consideretur circa ea quæ semper eodem modo sunt, pertinet ad scientiam, puta circa numeros vel figuras. Et iste modus qui dictus est, competit in principiis omnium scientiarum et artium. Unde concludit quod neque præexistunt in nobis habitus principiorum, quasi *determinati* et completi ; neque etiam fiunt de novo ab aliquibus notioribus habitibus præexistentibus, sicut generatur in nobis habitus scientiæ ex præcognitione principiorum ; sed habitus principiorum fiunt in nobis a sensu præexistente. Et ponit exemplum in pugnis quæ fiunt per reversionem exercitus devicti et fugati. Cum enim unus eorum perfecerit statum, idest immobiliter ceperit stare et non fugere, alter stat adiungens se ei, et postea alter,

qu'un autre, s'arrêtant, se joint à lui, puis un autre, jusqu'à ce qu'il y en ait assez de rassemblés pour engager le combat. Ainsi, à partir de la perception sensible et du souvenir qu'on a d'un cas particulier, puis d'un autre, on finit par atteindre, comme on l'a dit, à ce qui est principe d'art et de science.

X. Philosophie, dialectique et sophistique
(*Métaphysiques*, IV, l. 4, nº 572-577)

La démonstration scientifique n'est pas le seul type de raisonnement qu'ait recensé Aristote. Tant à titre d'instrument de la science qu'à celui de procédé original de pensée, la dialectique a aussi, pour lui, un rôle important à jouer. Dans le texte suivant, elle se voit comparée à la philosophie, qui procède démonstrativement, et à la sophistique qui n'est qu'une sagesse « spécieuse ». Le parallèle établi, en même temps qu'il donne l'occasion de préciser la nature de ces différentes formes de raisonnement, enrichit et élargit notre conception de la logique. (Cf. supra, Topiques, Sophismes, Rhétorique, p. 163).

572. Aristote pour le prouver, montre en quoi la dialectique et la sophistique ressemblent à la philosophie, et en quoi elles en diffèrent.

573. Elles s'accordent avec elle en ceci que c'est le fait du dialecticien de tout considérer, or cela ne serait pas possible si le dialecticien ne considérait toutes choses en tant qu'elles ont quelque point commun, car une seule science a un seul

---

quousque tot congregentur quod faciant principium pugnæ. Sic etiam ex sensu et memoria unius particularis, et iterum alterius et alterius, quandoque pervenitur ad id quod est principium artis et scientiæ, ut dictum est.

X

572. Ad manifestationem autem primæ [rationis] ostendit quomodo dialectica et sophistica cum philosophia habeant similitudinem, et in quo differunt ab ea.

573. Conveniunt autem in hoc, quod dialectici est considerare de omnibus. Hoc autem esse non posset, nisi consideraret omnia secundum quod in aliquo uno conveniunt : quia unius scientiæ

sujet, et un seul art une seule matière sur laquelle il opère ; comme donc toutes choses n'ont en commun que l'être, il est manifeste que la matière de la dialectique est l'être et ce qui s'y rapporte, choses que le philosophe aussi considère. De même, la sophistique a aussi une certaine ressemblance avec la philosophie : la sophistique, en effet, est une sagesse *spécieuse*, c'est-à-dire apparente, non réelle, or, ce qui a les apparences d'une autre chose, doit avoir quelque ressemblance avec elle. Aussi faut-il que le philosophe, le dialecticien et le sophiste considèrent les mêmes choses.

574. Mais ils diffèrent entre eux. Le philosophe d'abord du dialecticien par pouvoir, car la considération du philosophe est d'une plus grande puissance que celle du dialecticien. Le philosophe, en effet, dans l'étude des données communes qu'on a dites procède démonstrativement, aussi lui revient-il d'en avoir la science, et les connaît-il avec certitude, car la connaissance certaine, ou science, est l'effet de la démonstration. Le dialecticien, au contraire, procède à l'étude de tout ce qu'on a dit à partir de probabilités, aussi n'atteint-il pas à la science, mais à une certaine opinion. Et la raison en est que l'être est double : l'être de raison et l'être de la nature. Or, on appelle à proprement parler *être de raison* ces notions que la raison découvre dans les choses en tant qu'elles sont considé-

---

unum subjectum est, et unius artis una est materia, circa quam operatur. Cum igitur omnes res non conveniant nisi in ente, manifestum est quod dialecticæ materia est ens, et ea quæ sunt entis, de quibus etiam philosophus considerat. Similiter etiam sophistica habet quamdam similitudinem philosophiæ. Nam sophistica est « visa » sive apparens sapientia, non existens. Quod autem habet apparentiam alicujus rei, oportet quod aliquam similitudinem cum illa habeat. Et ideo oportet quod eadem consideret philosophus, dialecticus et sophista.

574. Differunt autem abinvicem. Philosophus quidem a dialectico secundum potestatem. Nam majoris virtutis est consideratio philosophi quam consideratio dialectici. Philosophus enim de prædictis communibus procedit demonstrative. Et ideo ejus est habere scientiam de prædictis, et est cognoscitivus eorum per certitudinem. Nam certa cognitio sive scientia est effectus demonstrationis. Dialecticus autem circa omnia prædicta procedit ex probabilibus ; unde non facit scientiam, sed quamdam opinionem. Et hoc ideo est, quia ens est duplex : ens scilicet rationis et ens naturæ. Ens autem rationis dicitur proprie de illis intentionibus, quas ratio adinvenit in

rées par elle : ainsi les notions de genre, d'espèce etc., qui ne se trouvent pas dans la nature, mais résultent de la considération de la raison, et c'est cet être de raison qui est proprement le sujet de la logique. Mais ces notions intelligibles sont coextensives aux êtres de la nature, du fait que ceux-ci tombent tous sous la considération de la raison, et c'est pourquoi le sujet de la logique s'étend à tout ce qui mérite le nom d'*être de la nature.* Aussi Aristote conclut que le sujet de la logique est coextensif au sujet de la philosophie qui est l'être de la nature. Le philosophe procède donc des principes de celui-ci à la preuve de ce qui est à considérer relativement aux accidents communs de l'être ; le dialecticien, au contraire, procède à la considération de ces accidents à partir des notions de raison qui sont étrangères à la nature des choses : et c'est pourquoi l'on dit que la dialectique se présente comme une tentative, car tenter c'est proprement procéder à partir de principes étrangers.

575. Du sophiste, le philosophe diffère par *sa préférence,* c'est-à-dire par son choix ou son plaisir, c'est-à-dire par ce qui est le désir de sa vie. Le philosophe et le sophiste, en effet, n'ordonnent pas leur vie et leurs actions au même but : le philosophe, lui, à savoir la vérité, ; le sophiste, au contraire, à paraître le savoir, quoiqu'il ne la sache pas.

---

rebus consideratis ; sicut intentio generis, speciei et similium, quæ quidem non inveniuntur in rerum natura, sed considerationem rationis consequuntur. Et hujusmodi, scilicet ens rationis, est proprie subjectum logicæ. Hujusmodi autem intentiones intelligibiles, entibus naturæ æquiparantur, eo quod omnia entia naturæ sub consideratione rationis cadunt. Et ideo subjectum logicæ ad omnia se extendit, de quibus ens naturæ prædicatur. Unde concludit, quod subjectum logicæ æquiparatur subjecto philosophiæ, quod est ens naturæ. Philosophus igitur ex principiis ipsius procedit ad probandum ea quæ sunt consideranda circa huiusmodi communia accidentia entis. Dialecticus autem procedit ad ea consideranda ex intentionibus rationis, quæ sunt extranea a natura rerum. Et ideo dicitur, quod dialectica est tentativa, quia tentare proprium est ex principiis extraneis procedere.

575. A sophista vero differt philosophus « prohæresi » idest electione vel voluptate, idest desiderio vitæ. Ad aliud enim ordinat vitam suam et actiones philosophus et sophista. Philosophus quidem ad sciendum veritatem ; sophista vero ad hoc quod videatur scire quamvis nesciat.

576. Mais, bien qu'on dise que la philosophie soit une
science, et non la dialectique et la sophistique, cela n'exclut
pas que la dialectique et la sophistique soient des sciences.
La dialectique, en effet, peut être considérée dans sa fonction
doctrinale et dans sa fonction exécutive. Dans sa fonction
doctrinale, il lui revient de considérer les notions de raison,
ne établissant la façon dont on peut procéder par elles à la
mise en lumière de conclusions probables dans chacune des
sciences, et elle le fait de manière démonstrative, et en cela
elle est une science. Elle est exécutive, par contre, en tant
qu'elle a la fonction annexe de conclure quelque chose de
façon probable dans chacune des sciences ; et ainsi elle s'écarte
du comportement d'une science. Et il faut en dire autant de la
sophistique, car, dans sa fonction doctrinale, elle enseigne à
l'aide de raisonnements nécessaires et démonstratifs la manière
d'argumenter de façon spécieuse, tandis que, dans sa fonction
exécutive, elle manque aux règles d'une vraie argumentation.

577. Au contraire, dans la partie de la logique qui est
appelée *démonstrative,* seule la doctrine revient à la logique,
la mise en œuvre, elle, est affaire de la philosophie et des
autres sciences particulières qui traitent des choses de la
nature ; et la raison en est que la mise en œuvre de la logique
démonstrative consiste à mettre en œuvre les choses sur les-

---

576. Licet autem dicatur, quod Philosophia est scientia, non autem
dialectica et sophistica, non tamen per hoc removetur quin dialec-
tica et sophistica sint scientiæ. Dialectica enim potest considerari,
secundum quod est docens, et secundum quod est utens. Secundum
quidem quod est docens, habet considerationem de istis intentionibus,
instituens modum, quo per eas procedi possit ad conclusiones in
singulis scientiis probabiliter ostendendas, et hoc demonstrative
facit, et secundo hoc est scientia. Utens vero est secundum quod modo
adjuncto utitur ad concludendum aliquid probabiliter in singulis
sicentiis ; et sic recedit a modo scientiæ. — Et similiter dicendum est
de sophistica ; quia prout est docens tradit per necessarias et demons-
trativas rationes modum arguendi apparenter. Secundum vero
quod est utens, deficit a processu veræ argumentationis.

577. Sed in parte logicæ quæ dicitur demonstrativa, solum doc-
trina pertinet ad logicam, usus vero ad philosophiam et ad alias
particulares scientias quæ sunt de rebus naturæ. Et hoc ideo, quia
usus demonstrativæ consistit in utendo principiis rerum, de quibus

quelles porte notre démonstration, — et celle-ci revient aux sciences du réel, — non à mettre en œuvre les notions logiques. Et il apparaît ainsi que certaines parties de la logique comprennent à la fois une part de science et de doctrine, et une part de mise en œuvre, comme la dialectique en tant que tentative et la sophistique, d'autres, au contraire, une part de doctrine mais aucune part de mise en œuvre, comme la logique de la démonstration.

XI. Les divisions du savoir spéculatif
(*In Boetium De Trinitate*, q. 5, a. 1)

Le texte qui suit est parallèle à celui de Métaphysiques, VI, l. 1, *traduit précédemment ; mais la question traitée est d'importance, et des précisions intéressantes sont apportées ici. De plus nous voulions donner un article au complet, c'est-à-dire avec tout son appareil d'objections, sed contra, solutions. Le commentaire sur le* De Trinitate *appartient au début de l'enseignement magistral de saint Thomas (entre* 1255 *et* 1259 *pour le P. Wyser). Au point de vue littéraire, il s'apparente au genre des Questions disputées. Les objections, encore nombreuses, se recouvrent partiellement ; de plus elles n'ont peut-être pas toutes un intérêt égal : si la doctrine est déjà très ferme, nous n'atteignons donc pas encore à la brièveté précise et limpide de la* Somme théologique. *Ceci ne nous fait que mieux apprécier l'effort ultime d'une pensée qui n'a réussi que progressivement à s'élever à ce degré de simplicité profonde qui fait justement notre admiration. Il reste que pour le problème de la distinction des sciences théoriques, le présent texte est, avec celui de l'article* 3 *qui le complète, d'une capitale importance (Cf. supra,* La classification aristotélicienne des sciences spéculatives, p. 157).

Convient-il de diviser le savoir spéculatif en ces trois parties : science de la nature, mathématique, science du divin ?

---

fit demonstratio, quæ ad scientias reales pertinet, non utendo intentionibus logicis. Et sic apparet, quod quædam partes logicæ habent ipsam scientiam et doctrinam et usum, sicut dialectica tentativa et sophistica ; quædam autem doctrinam et non usum sicut demonstrativa.

Objections. — Il semble que le savoir spéculatif ne doit pas être divisé en ces trois parties.

1° Sont en effet parties de ce savoir, les habitus qui perfectionnent la partie contemplative de l'âme. Or le Philosophe (*Eth. Nic.* VI, c. 1, 1139 a 12) affirme que la partie « scientifique » de l'âme, c'est-à-dire sa partie contemplative, est perfectionnée par trois habitus, ceux de Sagesse, de science et d'intelligence. Ces trois habitus donc, et non ceux dont il est question dans le texte, constituent les parties du savoir spéculatif.

2° Augustin dans la *Cité de Dieu* (VIII, ch. 4), affirme que la philosophie du rationnel, autrement dit la logique, est comprise sous la philosophie contemplative ou spéculative. Or [Boèce] n'en fait pas mention ; il semble donc que sa division soit insuffisante.

3° Il est commun de diviser la philosophie selon les sept arts libéraux, au nombre desquels ne sont comptés, ni la science de la nature, ni celle du divin, mais seulement la logique et la mathématique. Les deux premières donc de ces sciences ne devaient pas être comprises parmi les parties du savoir spéculatif.

XI

Utrum sit conveniens divisio, qua dividitur speculativa in has tres partes : naturalem, mathematicam et divinam.

Ad primum sic proceditur : Videtur quod speculativa inconvenienter in has partes dividatur.

1. Partes enim speculativæ sunt illi habitus qui partem contemplativam animæ perficiunt. Sed Philosophus in VI *Ethicorum* ponit quod scientificum animæ, quod est pars eius contemplativa, perficitur tribus habitibus, scilicet sapientia, scientia et intellectu. Ergo ista tria sunt partes speculativæ, et non illa quæ in littera ponuntur.

2. Præterea, Augustinus dicit in VIII *de Civitate Dei*, quod rationalis philosophia, quæ est logica, sub contemplativa philosophia vel speculativa continetur. Cum ergo de ea mentionem non faciat, videtur quod divisio sit insufficiens.

3. Præterea, communiter dividitur philosophia in septem artes liberales, inter quas neque naturalis neque divina continetur, sed sola rationalis et mathematica. Ergo naturalis et divina non debuerunt poni partes speculativæ.

4° La médecine paraît être, au plus haut degré, une science opérative, et pourtant on y reconnaît, et une partie spéculative, et une partie pratique. Semblablement, dans toutes les autres sciences opératives, il y a une partie spéculative. Dans la division qui est en cause, on aurait donc dû faire mention, bien qu'elle soit une science active, de l'éthique ou de la morale, en raison de sa partie spéculative.

5° La médecine est une partie de la physique, et pareillement certains autres arts, dénommés mécaniques, tels l'agriculture, l'alchimie, etc. Tous ces savoirs étant opératifs, on ne voit pas qu'il ait été opportun de comprendre de façon absolue la science de la nature dans le genre spéculatif.

6° On ne divise pas adéquatement le tout de sa partie. Or la science du divin paraît bien jouer le rôle de tout par rapport à la physique et à la mathématique, les sujets de ces dernières sciences étant parties de son sujet à elle. Le sujet de la science du divin, ou de la philosophie première, est en effet l'être, dont la substance mobile est une partie qu'étudie le physicien, et pareillement la quantité qu'étudie le mathématicien (Cf. *Métaph.*, B, c. 2, 996 b 14-23). On ne doit donc pas diviser, de la physique et de la mathématique, la science du divin.

7° Les sciences se divisent comme les choses (Cf. *De anima* III, c. 8, 431 b 24 s.). D'autre part la philosophie a pour

---

4. Præterea, scientia medicinæ maxime videtur esse operativa, et tamen in ea ponitur una pars speculativa, et alia practica. Ergo eadem ratione in omnibus aliis operativis scientiis aliqua pars est speculativa, et ita debuit in hac divisione mentio fieri de ethica sive morali, quamvis sit activa, propter partem eius speculativam.

5. Præterea, scientia medicinæ quædam pars physicæ est, et similiter quædam aliæ artes quæ dicuntur mechanicæ, ut scientia de agricultura, alchimia, et aliæ huiusmodi. Cum ergo istæ sint operativæ, non videtur quod debuerit naturalis absolute sub speculativa poni.

6. Præterea, totum non debet dividi contra partem. Sed divina scientia esse videtur ut totum respectu physicæ et mathematicæ, cum subiecta illarum sint partes subiecti istius. Divinæ enim scientiæ, quæ est prima philosophia, subiectum est ens, cuius pars est substantia mobilis, quam considerat mathematicus, ut patet in III *Metaphysicorum*. Ergo scientia divina non debet dividi contra naturalem et mathematicam.

7. Præterea, scientiæ dividuntur quemadmodum et res, ut dicitur in III *de Anima*, sed philosophia est de ente ; est enim cognitio

objet l'être : elle est en effet, au témoignage de Denys *(Lettre VII à Polycarpe)* la connaissance de l'être. Il en résulte, l'être étant divisé en premier par l'acte et la puissance, par l'un et le multiple, par la substance et l'accident, que c'est selon ces dernières différences que les parties de la philosophie auraient dû être distinguées.

8° Il y a une foule de divisions des êtres auxquelles correspondent des sciences plus essentielles que celles dont il est question : divisions par mobile et immobile, par abstrait et non abstrait, également par corporel et incorporel, animé et inanimé, etc. C'est par des différences de cet ordre, plutôt que par celles ici proposées, qu'il aurait fallu diviser la philosophie.

9° La science à laquelle les autres sciences sont subordonnées doit leur être antérieure. Or toutes les sciences sont subordonnées à la science du divin, parce qu'il revient à celle-ci de prouver leurs principes. On aurait dû, en conséquence, placer cette science du divin avant les autres sciences.

10° La mathématique doit être étudiée avant la physique ; la raison en est que les enfants peuvent facilement l'apprendre, ce qui, sauf pour les plus avancés, n'arrive pas pour la physique (cf. *Éth.* VI, c. 9, 1142 a 11-19). De là vient que chez les anciens on observait, à ce qu'on dit, cet ordre dans l'étude

---

entis, ut dicit Dionysius in *Epistola ad Polycarpum.* Cum ergo ens primo dividatur secundum potentiam et actum per unum et multa, per substantiam et accidens, videtur quod per hujusmodi deberent partes philosophiæ distingui.

8. Præterea, multæ aliæ divisiones sunt entium, de quibus sunt scientiæ magis essentiales quam istæ, quæ sunt per mobile et immobile, per abstractum et non abstractum, utpote per corporeum et incorporeum, animatum et inanimatum, et per alia huiusmodi. Ergo magis deberet divisio partium philosophiæ accipi per huiusmodi differentias, quam per illas quæ hic tanguntur.

9. Præterea, illa scientia, a qua aliæ supponunt, debet esse prior eis. Sed omnes aliæ scientiæ supponunt a scientia divina, quia eius est probare principia aliarum scientiarum. Ergo debuit scientiam divinam aliis præordinare.

10. Præterea, mathematica prius occurit addiscenda quam naturalis, eo quod mathematicam facile possunt addiscere pueri, non autem naturalem, nisi provecti, ut dicitur in VI *Ethicorum.* Unde et apud antiquos hic ordo in scientiis addiscendis fuisse dicitur

des sciences : la logique d'abord, ensuite la mathématique avant la physique, et après celle-ci la morale, jusqu'à ce qu'enfin on s'adonnât à la science du divin. Il eût donc convenu de placer la mathématique avant la physique : notre division paraît donc insuffisante.

SED CONTRA. — Que la division proposée soit bonne, c'est prouvé par ce que dit le Philosophe au VI[e] livre de la *Métaphysique* (E, c. 1, 1026 a 18 s.) : « il y a trois sciences philosophiques et théorétiques : la mathématique, la physique et la théologie ».

De même, aux *Physiques* (II, c. 2, 193 b 23 s.), sont reconnus trois modes de science, lesquels paraissent correspondre à nos trois divisions.

Enfin Ptolémée, au début de l'*Almageste* (I, c. 1), emploie lui aussi cette division.

RÉPONSE. — L'intellect théorétique ou spéculatif se distingue proprement de l'opératif ou du pratique en ceci que : tandis que l'un, le spéculatif, a pour fin la vérité qu'il considère, l'autre, le pratique, ordonne à l'opération comme à sa fin la dite vérité. C'est pourquoi le Philosophe affirme, au *De anima* (III, c. 10, 1433 a 14 s.), qu'ils diffèrent l'un de l'autre par leur fin, et aux *Métaphysiques* (α, c. 1 993 b 20 s.) « que

---

observatus, ut primo logica, deinde mathematica prius quam naturalis, et post hanc moralis, et tandem divinæ scientiæ homines studerent. Ergo mathematicam naturali scientiæ præordinare debuit. Et sic videtur divisio hæc insufficiens.

SED E CONTRA, quod hæc divisio sit conveniens, probatur per Philosophum in VI *Metaphysicorum*, ubi dicit quod « tres erunt philosophicæ et theoricæ, mathematica, physica et theologia ».

Præterea, in II *Physicorum* ponuntur tres modi scientiarum, qui ad has etiam tres pertinere videntur.

Præterea, Ptolomæus etiam in principio *Almagesti* hac divisione utitur.

RESPONSIO — Dicendum quod theoricus sive speculativus intellectus in hoc proprie ab operativo sive practico distinguitur, quod speculativus habet pro fine veritatem quam considerat, practicus vero veritatem consideratam ordinat in operationem tanquam in finem. Et ideo dicit Philosophus in III *de Anima*, quod differunt ad invicem fine, et in II *Metaphysicorum* dicitur, quod « finis specula-

la fin de la science spéculative est la vérité, celle de la science opérative étant l'action ». La matière devant, par ailleurs, être proportionnée à la fin, il convient que les sciences pratiques aient pour matière des choses qui puissent être produites par notre action, de telle sorte que la connaissance que nous en avons soit susceptible d'être ordonnée à l'opération comme à sa fin. Quant à la matière des sciences spéculatives, il est nécessaire qu'elle soit constituée par des choses qui ne soient pas produites par nous. La connaissance que l'on en a ne peut, de ce fait, être ordonnée à l'opération comme à sa fin ; et c'est selon la différence de ces choses qu'il convient que l'on distingue les sciences spéculatives.

Or, il faut savoir, que lorsqu'on distingue les habitus et les puissances d'après leurs objets, on ne le fait pas selon n'importe quelle différence de ces objets, mais d'après celles qui leur conviennent en tant qu'ils sont objets. Le fait, par exemple, d'être un animal ou une plante, n'est qu'un accident pour le sensible en tant que tel ; ce n'est donc pas d'après cela que l'on distingue les puissances sensibles, mais plutôt selon la différence de la couleur et du son. Il faut donc diviser les sciences spéculatives en se fondant sur les différences des objets de spéculation considérés en tant que tels. — Or, au « spéculable », c'est-à-dire à l'objet de la puissance spéculative, il y a quelque chose qui survient de la puissance spéculative, et quelque chose qui survient de l'habitus scientifique qui perfectionne l'intelligence. A l'intelligence, il doit être

---

tivæ est veritas, sed finis operativæ scientiæ est actio ». Cum ergo oporteat materiam fini esse proportionatam, oportet practicarum scientiarum materiam esse res illas, quæ a nostro opere fieri possunt, ut sic earum cognitio in operationem quasi in finem ordinari possit. Speculativarum vero scientiarum materiam oportet esse res quæ a nostro opere non fiunt. Unde earum consideratio in operatione (m) ordinari non potest sicut in finem, et secundum harum rerum distinctionem oportet scientias speculativas distingui.

Sciendum tamen quod, quando habitus vel potentiæ penes obiecta distinguuntur, non distinguuntur penes quaslibet differentias obiectorum, sed penes illas quæ sunt per se obiectorum in quantum sunt obiecta. Esse enim animal vel plantam accidit sensibili in quantum est sensibile, et ideo penes hoc non sumitur distinctio sensuum, sed magis penes differentiam coloris et soni. Et ideo oportet scientias speculativas dividi per differentias speculabilium, in quantum speculabilia sunt. Speculabili autem, quod est obiectum speculativæ potentiæ, aliquid competit ex parte intellectivæ potentiæ et aliquid ex parte habitus scientiæ, quo intellectus perficitur. Ex parte siqui-

immatériel, l'intelligence étant elle-même immatérielle, à la science, d'être nécessaire, la science ayant pour objet le nécessaire, ainsi qu'il est prouvé aux *Seconds analytiques* (I, c. 6, 74 b 5-75 a 17). Tout nécessaire, par ailleurs est, en tant que tel immobile. Tout ce qui est mû, en effet, a, en tant qu'il est mû, la possibilité d'être ou de ne pas être, de façon absolue ou relative (Cf. *Métaph.*, Θ, c. 8, 1050 b 11-15). Au spéculable donc, qui est l'objet de la science spéculative, il appartient par soi d'être séparé de la matière et du mouvement ou d'y être appliqué. Il en résulte que les sciences spéculatives se distinguent suivant le degré de séparation de la matière et du mouvement.

Or, parmi les objets de la spéculation, il y en a qui, ne pouvant exister que dans la matière, dépendent d'elle selon leur être : chez qui il y a encore à distinguer. — Certains, en effet, dépendent de la matière selon leur être et leur intelligibilité, par exemple ceux qui impliquent dans leur définition la matière sensible ; ils ne peuvent donc être saisis par l'intelligence sans cette matière, ainsi faut-il, dans la définition de l'homme, comprendre la chair et les os : de tels objets correspondent à la physique ou à la science de la nature. — Certains autres, tout en dépendant de la matière concrètement, n'en dépendent pas dans leur intelligibilité, la matière sensible, en effet, n'est pas comprise dans leur définition : la ligne

---

dem intellectus competit ei quod sit immateriale, quia et ipse intel-
lectus immaterialis est ; ex parte vero scientiæ competit ei quod sit
necessarium, quia scientia de necessariis est, ut probatur in I *Pos-*
teriorum. Omne autem necessarium in quantum huiusmodi est immo-
bile, quia omne quod movetur in quantum huiusmodi est possibile
esse et non esse vel simpliciter vel secundum quid, ut dicitur in IX
Metaphysicorum. Sic ergo speculabili quod est obiectum scientiæ
speculativæ, per se competit separatio a materia et motu, vel appli-
catio ad ea. Et ideo secundum ordinem remotionis a materia et motu
scientiæ speculativæ distinguuntur.

Quædam ergo speculabilium sunt, quæ dependent a materia
secundum esse, quia non nisi in materia esse possunt, et hæc dis-
tinguuntur : quia quædam dependent a materia secundum esse et
intellectum, sicut illa in quorum definitione ponitur materia sensi-
bilis ; unde sine materia sensibili intelligi non possunt, ut in defini-
tione hominis oportet accipere carnem et ossa, et de his (est) physica
sive scientia naturalis. Quædam vero sunt quæ quamvis dependeant
a materia secundum esse, non tamen secundum intellectum, quia
in eorum definitionibus non ponitur materia sensibilis, sicut linea

par exemple, et le nombre ; ces objets, pour leur part, correspondent à la mathématique. Certains objets de spéculation enfin, sont, dans leur être, indépendants de la matière, car ils peuvent exister sans elle : soit qu'ils ne l'impliquent jamais, ce qui arrive pour Dieu et les anges, soit qu'ils l'impliquent en certains sujets et pas dans les autres, ce qui est le cas de la substance, de la qualité de l'être, de la puissance, de l'acte, de l'un et du multiple, etc. : à tout ceci correspond la théologie, dite aussi *science du divin*, parce que le plus important de ses objets est Dieu ; science que, d'un autre nom, on appelle *métaphysique*, c'est-à-dire au delà de la physique, parce que son étude, pour nous, qui nous élevons à la connaissance des choses non sensibles à partir des choses sensibles, doit être entreprise après celle de la physique ; on l'appelle encore *philosophie première*, du fait que toutes les autres sciences recevant d'elle leurs principes, viennent après elle. — Comme il n'est pas possible qu'il y ait des choses qui dépendent de la matière dans leur intelligibilité sans en dépendre dans leur être, l'intelligence étant de soi immatérielle, il en résulte qu'il n'y a pas, en sus des précédents, de quatrième genre de philosophie.

SOLUTIONS. — 1° Le Philosophe, au VIe livre des *Ethiques* (c. 3, 1139 b 14 s.), traite des habitus intellectuels pour autant qu'ils sont des vertus intellectuelles. Or, c'est en tant qu'ils

---

et numerus, et de his est mathematica. Quædam vero speculabilia sunt, quæ non dependent a materia secundum esse, quia sine materia esse possunt, sive nunquam sint in materia, sicut Deus et angelus, sive in quibusdam sint in materia et in quibusdam non, ut substantia, qualitas, ens, potentiæ, actus, unum et multa, et huiusmodi, de quibus omnibus est theologia, id est scientia divina, quia præcipuum in ea cognitorum est Deus, quæ alio nomine dicitur metaphysica, id est trans physicam, quia post physicam discenda occurrit nobis, quibus ex sensibilibus oportet in insensibilia devenire. Dicitur etiam philosophia prima, in quantum aliæ omnes scientiæ ab ea sua principia accipientes eam consequuntur. Non est autem possibile, quod sint aliquæ res quæ secundum intellectum dependeant a materia, et non secundum esse, quia intellectus, quantum est de se, immaterialis est. Et ideo non est quartum genus philosophiæ præter prædicta.

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus in VI *Ethicorum* determinat de habitibus intellectualibus, in quantum sunt virtutes intellectuales. Dicuntur autem virtutes, in quantum perficiunt

perfectionnent, dans son opération, l'intelligence qu'ils sont ainsi dénommés vertus ; une vertu, en effet, est ce qui rend bon son possesseur et bonne également son action. Il en résulte que c'est selon les diverses manières dont celui-ci est perfectionné par de tels habitus spéculatifs qu'Aristote diversifie les vertus de ce genre. Autre, en effet, est le mode selon lequel la partie spéculative de l'âme est perfectionnée par *l'intelligence*, habitus des principes, grâce auquel certains objets sont connus par eux-mêmes, et la manière dont sont connues les conclusions issues de ces principes : soit que la démonstration procède de causes de degré inférieur, comme dans la *science*, soit qu'elle ait pour principe les causes les plus hautes, comme dans la *sagesse*. — Dans le cas, au contraire, où les sciences sont distinguées à titre d'habitus, il faut alors se rapporter aux objets, c'est-à-dire aux choses de quoi il y a science. C'est à ce dernier point de vue qu'ici, et au VI[e] livre de la *Métaphysique* (c. 1, 1026 a 18 s.), sont distinguées les trois parties de la philosophie spéculative.

2° Les sciences spéculatives, comme il apparaît au début de la *Métaphysique* (A, c. 1, 981 b 21 s.), ont pour objet les choses dont la connaissance est poursuivie pour elle-même. Or la connaissance des choses dont traite la logique n'est pas recherchée pour elle-même, mais comme une aide pour les autres sciences. Il en résulte que la logique n'est pas com-

---

(intellectum) in sua operatione. Virtus enim est, quæ bonum facit habentem et opus eius bonum reddit. Et ideo secundum quod diversimode perficitur per huiusmodi habitus speculativos, diversificat huiusmodi virtutes. Est autem alius modus quo pars animæ speculativa perficitur per intellectum, qui est habitus principiorum, quo aliqua ex seipsis nota fiunt, et quo cognoscuntur conclusiones ex huiusmodi principiis demonstratæ, sive demonstratio procedat ex causis inferioribus, sicut est in scientia, sive ex causis altissimis, ut in sapientia. Cum autem distinguuntur scientiæ ut sunt habitus quidam, oportet quod penes obiecta distinguantur, id est penes res, de quibus sunt scientiæ ; et sic distinguuntur hic et in VI *Metaphysicorum* tres partes philosophiæ speculativæ.

Ad secundum dicendum quod scientiæ speculativæ, ut patet in principio *Metaphysicæ*, sunt de illis, quorum cognitio quæritur propter seipsa. Res autem de quibus est logica, non quæruntur ad cognoscendum propter seipsas, sed ut adminiculum quoddam ad alias scientias. Et ideo logica non continetur sub speculativa phi-

prise dans la philosophie spéculative à titre de partie principale, mais à titre réductif, pour autant qu'elle assure à la spéculation ses instruments, syllogismes, définitions etc., desquels on ne peut se passer dans les sciences spéculatives. Aussi Boèce, dans son *Commentaire sur Porphyre* (I, c. 3), déclare-t-il, qu'elle est moins une science que l'instrument de la science.

3° Il faut répondre que les sept arts libéraux ne constituent pas une division suffisante de la philosophie théorétique. En effet, comme le dit Hugues de saint Victor dans son *Didascalion* (III, c. 3), plusieurs autres ayant été omis, on a énuméré ces sept arts, parce que ceux qui voulaient étudier la philosophie étaient d'abord formés par eux. On les a, de même divisés en trivium et quadrivium [voie triple et voie quadruple], « parce que c'est par eux, comme par certaines voies, que celui qui a un courage ardent pénètre jusqu'aux secrets de la philosophie ». Ceci concorde également avec ce que dit le Philosophe (*Métaph.*, α, c. 3, 995 a 12-14), à savoir que la méthode de la science doit être recherchée avant la science ; et pareillement le Commentateur au même endroit : qu'avant toutes les autres sciences qui constituent le trivium, il convient d'étudier la logique qui, elle, enseigne la méthode de toutes les sciences. Aristote affirme encore (*Eth. Nic.* c. 9, 1142 a 11-19), que les mathématiques peuvent être possédées par les en-

---

losophia quasi principalis pars, sed sicut quoddam reductum ad philosophiam speculativam, prout ministrat speculationi sua instrumenta, scilicet syllogismos et definitiones et alia huiusmodi, quibus in scientiis speculativis indigemus. Unde secundum Bœthium in *Comm. super Porphyrium* non tam est scientia, quam scientiæ instrumentum.

Ad tertium dicendum quod septem liberales artes non sufficienter dividunt philosophiam theoricam, sed ideo, ut dicit Hugo de Sancto Victore in III sui *Didascalon*, prætermissis quibusdam aliis, septem connumerantur, quia his primum erudiebantur, qui philosophiam discere volebant. Et ideo distinguuntur in trivium et quadrivium, « eo quod his quasi quibusdam viis vivax animus ad secreta philosophiæ introeat ». Et hoc etiam consonat verbis Philosophi, qui dicit in II *Metaphysicorum*, quod modus scientiæ debet quæri ante scientias ; et Commentator idibem dicit, quod logicam, quæ docet modum omnium scientiarum, debet quis addiscere ante omnes alias scientias, ad quam pertinet trivium. Dicit etiam in VI *Ethicorum*, quod mathematica potest sciri a pueris, non autem phy-

fants, mais pas la physique qui suppose l'expérience. Il donne ainsi à penser qu'à la suite de la logique il convient d'étudier les mathématiques, auxquelles se rapporte le quadrivium, de sorte que l'esprit soit préparé par ces arts, comme par des voies, aux autres disciplines philosophiques.

On peut aussi dire que les disciplines en question portent, parmi les autres sciences, le titre d'arts parce qu'elles n'impliquent pas seulement une connaissance, mais une opération, issue immédiatement de la raison, par exemple : construire, former un syllogisme ou un discours, compter, mesurer, composer des mélodies, supputer le cours des astres. Les autres sciences au contraire, — ou bien, comme la métaphysique et la physique, ne comportent pas d'opération, mais seulement une connaissance, et ne peuvent donc porter le titre d'art, celui-ci désignant une raison principe d'opération (cf. *Métaph.* E, c. 1, 1025 b 22 s.), — ou bien comme la médecine, l'alchimie, etc., ils comportent une opération d'ordre corporel, et, de ce fait, ils ne peuvent être comptés parmi les arts libéraux, les opérations en question appartenant à l'homme par le côté où il n'est pas libre, savoir par le corps. La science morale, pour sa part, est bien ordonnée à l'opération, mais celle-ci n'est pas acte de science, mais plutôt de vertu, ainsi qu'il apparaît aux *Ethiques* (VI, c. 3, 1144 b 17-30), on ne peut donc l'appeler un art, et, pour ses opérations, il y a plutôt lieu de parler de vertu que d'art. De là vient que

---

sica, quæ experimentum requirit. Et sic datur intelligi, quod post logicam consequenter debet mathematica addisci, ad quam pertinet quadrivium ; et ita his quasi quibusdam viis præparatur animus ad alias philosophicas disciplinas. Vel ideo hæc inter ceteras scientias artes dicuntur, quia non solum habent cognitionem, sed opus aliquod, quod est immediate ipsius rationis, ut constructionem, syllogismum vel orationem formare, numerare, mensurare, melodias formare et cursus siderum computare. Aliæ vero scientiæ vel non habent opus, sed cognitionem tantum, sicut scientia divina et naturalis, unde nomen artis habere non possunt, cum ars dicatur ratio factiva, ut dicitur in VI *Metaphysicorum,* vel habent opus corporale, sicut medicina, alchimia et aliæ huiusmodi, unde non possunt dici artes liberales, quia sunt hominis huiusmodi actus ex parte illa, qua non est liber, scilicet ex parte corporis. Scientia vero moralis, quamvis sit propter operationem, tamen illa operatio non est actus scientiæ, sed magis virtutis, ut patet in libro *Ethicorum,* unde non potest dici ars, sed magis in illis operationibus se habet virtus loco artis.

les anciens avaient défini la vertu : l'art de vivre bien et avec droiture (cf. SAINT AUGUSTIN, *Cité de Dieu,* IV, c. 21).

4° Comme le déclare Avicenne au début de sa *Médecine* (I, fen. 1, doctr. 1, prol.), le théorétique et le pratique ne se distinguent pas de la même manière en philosophie, dans les arts, et en médecine. Dans le cas où la philosophie ou même les arts sont ainsi distingués, on doit se référer à la fin, de telle sorte que, soit dit théorétique, ce qui est ordonné à la seule connaissance de la vérité, et pratique, ce qui est ordonné à l'opération. Il subsiste cependant cette différence, lorsqu'on divise ainsi la philosophie dans sa totalité et les arts, que : - pour la philosophie, on se rapporte à la fin de la béatitude, à laquelle la vie humaine tout entière est ordonnée. Saint Augustin ne dit-il pas, dans la *Cité de Dieu* (XIX, c. 1), en empruntant les paroles de Varron : « il n'y a d'autre raison, pour l'homme, de philosopher que d'être heureux ». Puis donc que pour les philosophes il y a une double félicité, l'une contemplative et l'autre active, comme il apparaît aux *Ethiques* (X, c. 7-8), on en est venu à distinguer deux parties dans la philosophie, la morale que l'on qualifiait de pratique, et les philosophies de la nature et du rationnel que l'on qualifiait de théorétique. - Dans le cas au contraire où ce sont des arts qui sont dits, certains spéculatifs, d'autres pratiques, on se réfère

---

Et ideo veteres definierunt virtutem esse artem bene recteque vivendi, ut Augustinus dicit in IV *de Civitate Dei.*

Ad quartum dicendum quod, sicut dicit Avicenna in principio suæ *Medicinæ,* aliter distinguitur theoricum et practicum, cum philosophia dividitur in theoricam et practicam, aliter cum artes dividuntur in theoricas et practicas, aliter cum medicina. Cum enim philosophia vel etiam artes per theoricum et practicum distinguuntur, oportet accipere distinctionem eorum ex fine, ut theoricum dicatur illud, quod ordinatur ad solam cognitionem veritatis, practicum vero, quod ordinatur ad operationem. Hoc tamen interest, cum in hoc dividitur philosophia totalis et artes, quod in divisione philosophiæ habetur respectus ad finem beatitudinis, ad quem tota humana vita ordinatur. Ut enim dicit Augustinus *XX de Civitate Dei* ex verbis Varonis, « nulla est homini alia causa philosophandi nisi ut beatus sit ». Unde cum duplex felicitas a philosophis ponatur, una contemplativa et alia activa, ut patet in X *Ethicorum,* secundum hoc etiam duas partes philosophiam distinxerunt, moralem dicentes practicam, naturalem et rationalem dicentes theoricam. Cum vero dicuntur artium quædam esse speculativæ, quædam practicæ, habe-

alors à des fins spéciales de ces arts : ainsi dit-on que l'agriculture est un art pratique, et la dialectique un art théorétique. - Si c'est au contraire la médecine qui se voit partagée en théorétique et en pratique, la division, alors, n'est plus relative à la fin, toute la médecine étant, en tant qu'ordonnée à l'opération, contenue dans le genre pratique. Mais elle est effectuée selon que les objets dont traite cet art sont proches ou éloignés de l'opération. On dénomme ainsi pratique cette partie de la médecine qui enseigne la façon de s'y prendre pour la guérison : que pour tels abcès, par exemple tels remèdes conviennent. On appelle par contre théorétique la partie qui enseigne les principes par lesquels l'homme est dirigé dans son opération, mais pas de façon proche : ainsi qu'il y a « trois vertus », et qu'il y a tant de genres de fièvres. Il n'est donc pas requis, une partie d'une science active étant considérée comme théorétique, qu'on en vienne pour cela à comprendre dans la philosophie théorétique la dite partie.

5° Une science est comprise sous une autre de deux façons : - ou bien comme sa partie, le sujet de la première étant une partie du sujet de la seconde ; ainsi la plante est-elle une partie par rapport au genre corps naturel ; d'où il résulte que la science des plantes est comprise, comme sa partie, sous la science de la nature ; - ou bien, comme lui étant subalternée : ce qui arrive lorsque, dans une science supérieure, on donne la raison explicative de ce dont on connaît seulement, dans la science inférieure, l'existence ; ainsi, la musique est-elle subordonnée à l'arithmétique. De ceci il résulte que la médecine n'est pas subordonnée à la physique comme sa partie. Le sujet, en effet, de la médecine n'est pas une partie du sujet de la science de la nature, sous le rapport où il est sujet de la médecine : bien que le corps à guérir soit un corps naturel, il n'est cependant pas sujet de la médecine en tant qu'il est guérissable par la nature, mais en tant qu'il l'est par l'art. Toutefois, étant donné que dans la guérison qui s'opère par l'art, celui-ci agit comme instrument de la nature, il s'ensuit que le principe de l'opération de l'art doit être emprunté aux propriétés des choses de la nature. C'est par là que la médecine est subordonnée à la physique, et pareillement l'alchimie, l'agriculture, etc. D'où il ressort finalement que la physique, en elle-même, et dans toutes ses parties est spéculative, encore que quelques sciences opératives lui soient subordonnées.

6° Bien que les sujets des sciences autres que la métaphysique soient des parties de l'être, lui-même sujet de la métaphysique, il ne s'ensuit pas que ces sciences soient des parties de celle-ci. Chacune des sciences, en effet, considère une partie de l'être d'un point de vue spécial, qui n'est pas celui

---

tur respectus ad aliquos speciales fines illarum artium, sicut si dicamus agriculturam esse artem practicam, dialecticam vero theoricam. Cum autem medicina dividitur in theoricam et practicam, non attenditur divisio secundum finem. Sic enim tota medicina sub practica continetur, utpote ad operationem ordinata. Sed attenditur prædicta divisio secundum quod ea, quæ in medicina tractantur, sunt propinqua vel remota ab operatione. Illa enim pars medicinæ dicitur practica, quæ docet modum operandi ad sanationem, sicut quod talibus apostematibus sunt talia remedia adhibenda ; theorica vero illa pars, quæ docet principia, ex quibus homo dirigitur in operatione, sed non proxime, sicut quod virtutes sunt tres, et quod genera febrium sunt tot. Unde non oportet, ut si alicuius activæ scientiæ aliqua pars dicatur theorica, quod propter hoc illa pars sub philosophia speculativa ponatur.

Ad quintum dicendum quod aliqua scientia continetur sub alia dupliciter : Uno modo ut pars ipsius, quia scilicet subiectum eius est pars aliqua subiecti illius, sicut planta est quædam pars corporis naturalis. Unde et scientia de plantis continetur sub scientia naturali ut pars. Alio modo continetur una scientia sub alia et ei subalternata, quando scilicet in superiori scientia assignatur propter quid eorum, de quibus scitur in scientia inferiori solum quia, sicut musica ponitur sub arithmetica. Medicina ergo non ponitur sub physica ut pars ; subiectum enim medicinæ non est pars subiecti scientiæ naturalis secundum illam rationem, qua est subiectum medicinæ. Quamvis enim corpus sanabile sit corpus naturale, non tamen est subiectum medicinæ prout est sanabile a natura, sed prout est sanabile ab arte. Sed quia in sanatione, quæ fit etiam per artem ars est ministra naturæ, quia ex aliqua naturali virtute sanitas perficitur auxilio artis, inde est quod propter quid de operatione artis oportet accipere ex proprietatibus rerum naturalium. Et propter hoc medicina subalternatur physicæ, et eadem ratione alchimia et scientia de agricultura et omnia huiusmodi. Et sic relinquitur quod physica secundum se et secundum omnes partes suas est speculativa, quamvis aliquæ scientiæ operativæ subalternentur ei.

Ad sextum dicendum quod, quamvis subiecta aliarum scientiarum sint partes entis, quod est subiectum metaphysicæ, non tamen oportet quod aliæ scientiæ sint partes ipsius. Accipit enim unaquæque scientiarum unam partem entis secundum specialem modum consi-

qu'on envisage en métaphysique. On ne peut donc dire qu'à proprement parler le sujet d'une telle science soit une partie du sujet de la métaphysique ; il n'est pas en effet partie de l'être sous l'aspect où celui-ci est sujet de la métaphysique mais, après que cet aspect a été considéré, elle est elle-même une science spéciale distincte des autres. Au contraire, peut être dite partie de la métaphysique, la science qui a pour objet la puissance, l'acte, l'un, ou des choses de cette sorte, tous ces objets étant envisagés sous le même mode que l'être dont traite la métaphysique.

7° Du fait qu'elles ne dépendent pas de la matière, les parties de l'être dont il est ici question doivent être traitées de la même manière que l'être universellement considéré : la science qui a pour objet ces parties ne se distingue donc pas de celle qui a pour objet un tel être.

8° Les autres diversités, dont il est question dans l'objection, ne différencient pas les choses sous le rapport où elles sont objet de science ; ce n'est donc pas d'après elles que les sciences se distinguent.

9° Bien que la science du divin soit la première de toutes les sciences, cependant, par rapport à nous, les autres sciences naturellement lui sont antérieures. En effet, comme le dit Avicenne au début de sa *Métaphysique* (*Tract.* I, c. 3), l'ordre

---

derandi alium a modo, quo consideratur ens in metaphysica ; unde, proprie loquendo, subiectum illius non est pars subiecti metaphysicæ, non enim est pars entis secundum illam rationem, qua ens est subiectum metaphysicæ, sed hac ratione considerata ipsa est specialis scientia aliis condivisa. Sic autem posset dici pars ipsius scientia, quæ est de potentia vel quæ est de actu aut de uno vel de aliquo huiusmodi, quia ista habent eumdem modum considerandi cum ente, de quo tractatur in metaphysica.

Ad septimum dicendum quod illæ partes entis exigunt eundem modum tractandi cum ente communi, quia etiam ipsa non dependent a materia ; et ideo scientia de ipsis non distinguitur a scientia, quæ est de ente communi.

Ad octavum dicendum quod aliæ diversitates rerum, quas obiectio tangit, non sunt differentiæ per se earum, in quantum sunt scibiles ; et ideo penes eas scientiæ non distinguuntur.

Ad nonum dicendum quod, quamvis scientia divina sit prima omnium scientiarum, naturaliter tamen, quoad nos, aliæ scientiæ sunt priores. Ut enim dicit Avicenna in principio suæ *Metaphysicæ*,

de cette science est tel qu'elle doit être étudiée après la science de la nature, où se voient déterminés beaucoup d'éléments dont elle se sert : génération, corruption, mouvement, etc. Pareillement, il convient qu'elle soit étudiée après la mathématique ; elle a en effet besoin, pour la connaissance des substances séparées, de savoir quel est le nombre et l'ordre des orbes célestes, ce qui n'est pas possible sans l'astronomie qui, elle-même, présuppose toute la mathématique. Quant aux autres sciences, musique, morale, etc, elles n'ont à intervenir que pour sa perfection.

Il n'y a cependant pas à voir de cercle vicieux dans le fait que la science en question suppose des choses qui sont prouvées dans les autres sciences, alors qu'elle-même prouve les principes. Les principes, en effet, qu'une autre science, par exemple la science de la nature, reçoit de la philosophie première, ne prouvent pas cela même que le métaphysicien reçoit du physicien, ceci se voyant démontré par d'autre principes évidents par eux-mêmes ; pareillement, le métaphysicien ne prouve pas les principes qu'il donne au physicien par ceux qu'il en reçoit, mais par d'autres qui sont aussi connus par soi. Il n'y a donc pas de cercles vicieux dans la définition. En outre, les effets sensibles dont partent les démonstrations physiques, sont, à l'origine, plus connus par rapport à nous. Mais, lorsque à partir d'eux nous nous serons élevés à la connaissance des causes premières, par celles-ci

---

ordo huius scientiæ est, ut addiscatur post scientias naturales, in quibus sunt multa determinata, quibus ista scientia utitur, ut generatio, corruptio, motus et alia huiusmodi ; similiter etiam post mathematicas, indiget enim hæc scientia ad cognitionem substantiarum separatarum cognoscere numerum et ordinem orbium cælestium, quod non est possibile sine astrologia, ad quam tota mathematica præexigitur ; aliæ vero scientiæ sunt ad bene esse ipsius, ut musica et morales vel aliæ huiusmodi. Nec tamen oportet quod sit circulus, quia ipsa supponit ea, quæ in aliis probantur, cum ipsa aliarum principia probet, quia principia quæ accipit alia scientia, scilicet naturalis, a prima philosophia, non probant ea quæ idem philosophus primus accipit a naturali, sed probantur per alia principia per se nota ; et similiter philosophus primus non probat principia, quæ tradit naturali, per principia quæ ab eo accipit, sed per alia principia per se nota. Et sic non est aliquis circulus in definitione. Et præterea, effectus sensibiles, ex quibus procedunt demonstrationes naturales, sunt notiores quoad nos in principio. Sed cum per eos pervenerimus ad cognitionem causarum primarum, ex

nous sera alors manifestée la raison explicative de ces effets d'où se tiraient les démonstrations d'existence. C'est ainsi que la science de la nature apporte quelque chose à la science du divin, alors que, celle-ci, cependant, rend manifeste ses principes. D'où il résulte enfin, que Boèce a placé en dernier la science du divin : elle est dernière par rapport à nous.

10° Bien qu'il revienne à la physique d'être étudiée après la mathématique, l'ensemble de ses matériaux supposant expérience et donc du temps, il reste cependant que les objets physiques sont naturellement plus connus que les objets mathématiques, lesquels sont abstraits de la matière sensible.

---

eis apparebit nobis propter quid illorum effectuum, ex quibus probantur demonstrationes quia. Et sic et scientia naturalis aliquid tradit scientiæ divinæ, et tamen per eam sua principia notificantur. Et inde est quod Boethius ultimo ponit scientiam divinam, quia est ultima quoad nos.

Ad decimum discendum quod, quamvis naturalis post mathematicam addiscenda occurrat, ex eo quod universalia ipsius documenta indigent experimento et tempore, tamen res naturales, cum sint sensibiles, sunt naturaliter magis notæ quam res mathematicæ a sensibili materia abstractæ.

TABLE DES MATIÈRES

Avant-Propos 7

Introduction historique et littéraire 11

1. *Le problème intellectuel de la chrétienté au temps de saint Thomas* 11
2. *Vie et œuvres de saint Thomas d'Aquin* 16
3. *Les œuvres de saint Thomas dans le cadre de leur genre littéraire* 20
4. *L'école thomiste et l'influence de saint Thomas* 30
5. *Éléments bibliographiques* 33

Notion générale de la philosophie 35

1. *Nature de la philosophie* 35
2. *Division de la philosophie* 42

LOGIQUE

Introduction 49

1. *Définition de la logique* 49
2. *Division de la logique* 53
3. *Bibliographie* 59

Ch. I. La première opération de l'esprit 61

1. *La simple appréhension* 61
2. *Le concept* 63
3. *Le terme* 65
4. *La définition* 72
5. *La division* 74

6. *Universaux - Prédicables - Prédicaments* 76
7. *Conclusion : la première opération de l'esprit dans l'ensemble de la pensée* 89

Ch. II. La deuxième opération de l'esprit 91
1. *Le jugement* 91
2. *L'énonciation* 94
3. *Division de l'énonciation* 97
4. *Propriétés des énonciations* 105

Ch. III. Le Syllogisme 113
1. *Le raisonnement en général* 113
2. *Le syllogisme catégorique* 116
3. *Le syllogisme hypothétique* 125
4. *Formes particulières du syllogisme* 127

Ch. IV. L'induction 131
1. *Le problème de l'induction* 131
2. *Nature et divisions de l'induction* 133
3. *Du fondement de l'induction* 136
4. *Les méthodes de l'induction* 137

Ch. V. La démonstration 143
1. *Nature de la démonstration* 143
2. *Les éléments de la démonstration* 146
3. *Les espèces de démonstration* 149

La Science 151
1. *La place de la science parmi les habitus intellectuels* 152
2. *Principe de la classification des sciences* 154
3. *La classification aristotélicienne des sciences spéculatives* 157

Ch. VI. Topiques. Sophismes. Rhétorique 163
1. *Les topiques* 163
2. *Réfutations sophistiques* 165
3. *La Rhétorique* 166

Conclusion 169
Valeur et portée de la logique aristotélicienne 169

TEXTES

I. *Dédicace (Perihermeneias)* 177
II. *La double fonction du sage* 178
III. *Différence entre la métaphysique et les autres sciences* 181
a) *La métaphysique considère les principes de l'être en tant qu'être* 182
b) *La métaphysique traite à sa manière de l'être en tant qu'être* 183
IV. *Les différentes parties de la logique* 189
V. *La signification des prédicables* 194
VI. *La signification du langage* 201
a) *Le langage et la pensée* 202
b) *Le langage et l'écriture* 205
VII. *La définition du nom et du verbe* 206
a) *Définition du nom* 207
b) *Définition du verbe* 210
VIII. *La vérité dans le jugement* 214
IX. *La démonstration scientifique* 218
a) *Le syllogisme démonstratif* 218
b) *Les connaissances que présuppose toute démonstration* 222
c) *Principes immédiats de la démonstration* 225
d) *L'origine inductive des premiers principes* 227
X. *Philosophie, dialectique et sophistique* 230
XI. *Les divisions du savoir spéculatif* 234

ACHEVÉ D'IMPRIMER
LE 30 NOVEMBRE 1959
SUR LES PRESSES DE
L'IMPRIMERIE TARDY
A BOURGES

Dépôt Légal 2e trimestre 1952
N° d'imprimeur : 1352
N° d'éditeur : 4612